Andrei Pleşu

Despre bucurie în Est şi în Vest

Vă mai amintiți, poate, imagini ale revoluției române din decembrie 1989, aşa cum au apărut ele pe canalele de televiziune din toată lumea. Fusese, s-a spus, prima revoluție „în direct": un dictator fugea cu elicopterul de pe clădirea guvernului, străzile erau pline de tancuri, de soldați descumpăniți şi de civili exaltați. Se trăgea din toate părțile. Euforia nu se putea încă deosebi de teroare, speranța se asocia cu doliul. Ulterior, analişti de toate felurile, din România şi din afara ei, au căutat şi au găsit argumente pentru a relativiza dimensiunea revoluționară a acelor zile. S-au numărat morții şi s-a stabilit că n-au fost destui, s-au identificat complicate scenarii conspiraționiste, s-a vorbit de o lovitură de stat comunistă, de o subtilă manevră sovietică, sau americană, sau sovieto-americană, sau, cum altfel, iudeo-masonică. România părea să fi reuşit o înşelătorie de proporții: organizase ceva care semăna a revoluție, dar care, în realitate, lăsa neatinse structurile dictaturii. Era, aşadar, marele eşec, excepția, oaia neagră a estului european. Între timp, suspiciunile s-au mai potolit, oaia a devenit comestibilă, a fost invitată să adere la NATO şi i s-a promis marea păşune europeană. „Evenimentele" din decembrie '89 au fost reinvestite cu titlul de „revoluție".

Dar eu nu despre aceste grandioase evoluții istorice vreau să vă vorbesc. Amintirile mele despre revoluția de la Bucureşti sunt mai modeste: țin de faptul divers, de spaime concrete, de detalii mai mult sau mai puțin semnificative. De pildă, primul strigăt de victorie pe care l-am auzit, prima bucurie articulată, atestând schimbarea radicală a vremurilor, a venit din partea unei vecine cumsecade, fără nici un fel de apetențe revoluționare. Ea a intrat impetuos în curte, trecând, eroic, printre gloanțe şi a proclamat, în beneficiul întregului cartier: „La magazinul din colț se găsesc măsline! Şi nu e coadă!" Am simțit imediat aroma viitorului. Am simțit că suntem în pragul unei schimbări decisive: de-acum înainte vom avea măsline. Şi le vom putea cumpăra în orice cantitate, fără măcar să stăm la coadă. Din punctul meu de vedere, era o realizare suficientă pentru a justifica o revoluție…

Bucuria norocoasei mele vecine era, în acelaşi timp, un ecou al trecutului şi o profeție. Era un tip de bucurie pe care numai austeritatea economică a unei dictaturi o putea explica şi care, în scurt timp, urma să dispară. Atingem, astfel, o primă treaptă a distincției dintre Estul comunist şi Vestul liber în

materie de bucurie: esticul resimțea achiziția măslinelor ca pe o bucurie, în vreme ce vesticul care cumpără măsline nu simte nimic. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru unul e o circumstanță banală, subînțeleasă, pentru celălalt era un eveniment, o şansă electrizantă, o sărbătoare. Pentru estic, „subînțelesul" vesticului era – şi este încă – o utopie. Observația merită oarecare atenție, pentru că, după părerea mea, unul din motivele pentru care Estul şi Vestul nu se înțeleg uneori este faptul că ele nu se „sub-înțeleg", că au experiențe diferite despre ceea ce este, în viața zilnică, „de la sine înțeles". „Normalitatea" Vestului constă într-o lungă listă de „de la sine înțelesuri": e de la sine înțeles să găseşti de mâncare, să ai căldură în casă când afară e frig, să ai, fără întrerupere, curent electric, să vină autobuzul la timp, să ai paşaport, să te întâlneşti cu cine vrei, să crezi ce vrei, să scrii şi să publici ce vrei. E de la sine înțeles să înjuri guvernul, să fluieri forțele de ordine, să vezi filme din toată lumea, să citeşti orice autor, să porți sau nu barbă şi plete, să faci câți copii vrei, să ai, în genere, drepturi individuale pe care instituțiile trebuie să le respecte. Nimic din toate acestea nu era, pentru cetățeanul unei țări comuniste, de la sine înțeles. De aceea, când din întâmplare, sau prin excepție, sau prin arbitrara magnanimitate a puterii, unul sau altul din punctele listei de mai sus era contrazis de realitate, când aveai căldură, sau lumină, sau paşaport, sau măsline, când îți apărea o carte, sau nu aşteptai autobuzul decât o jumătate de oră, aveai toate motivele să te bucuri. Improbabilul devenea posibil. Minimalul căpăta proporții solemne.

Bucurii minimale.

A savura din plin bucuriile minimale – iată una din experiențele ireductibile ale bucuriei în răsăritul european înainte de 1989. Bucuriile minimale nu trebuie confundate cu „bucuriile simple". Una e să te bucuri de o bucată de pâine caldă şi de un pahar cu vin întorcând spatele restaurantului sofisticat de peste drum şi alta e să te bucuri pur şi simplu că ai pâine şi vin. Aş spune că Vestului îi erau accesibile, în mai mare măsură decât nouă, bucuriile simple. Noi eram în situația de a ne mulțumi cu bucuriile minimale. Regimul totalitar nu ne-a putut lua marile bucurii, bucuriile de care orice om are parte, indiferent de condițiile în care trăieşte: bucuria dragostei, a prieteniei, a creativității. Dar, obligându-ne să ne concentrăm asupra bucuriilor minimale, ne-a văduvit de bucuriile simple. Nu luxul ne era interzis în primul rând, ci firescul, traiul tihnit, noblețea calmă a omenescului. Trebuie să adaug că unul din efectele paradoxale ale penuriei era monumentalizarea bucuriilor minimale. Bucuria achiziției clandestine, a mobilizării suprao-meneşti pentru obținerea unei mese bune ajunsese un adevărat sport național. Una din formele rezistenței la dictatură era „rezistența prin mâncare". Am sabotat/wror-ul comunist al austerității printr-un efort uriaş, organizat şi solidar, al cărui rezultat a fost constituirea unei ample şi eficiente burse negre a hranei. A procura, laborios, cele necesare, a pândi momentul (şi locul) distribuției fulgurante a mărfii (a măslinelor de pildă), a conserva ritualul domestic al mesei şi al sărbătorilor, a oferi oaspetelui străin un prânz suficient de bun ca el să nu mai înțeleagă nimic din discursul despre sărăcie al gazdei – toate acestea (plus cozile interminabile şi mustind de subversiune) au fost forme de rezistență mult

mai răspândite decât se crede. In România, unde a avea o maşină de scris devenise o potențială infracțiune, n-a existat decât un singur samizdat: samizdatul alimentației clandestine.

Diferența dintre cele două jumătăți ale Europei avea, pentru fericitul care se întâmpla să călătorească spre Vest, inevitabile conotații comice. La primele mele contacte cu piața „capitalistă", am stârnit perplexitatea multor negustori punând întrebări de neînțeles pentru modul lor de viață. Intram, de pildă, într-o brutărie şi întrebam: „Aveți pâine?" în prima clipă, cel întrebat amuțea. Glumeam? Eram idiot? II luam peste picior? „Bineînțeles că avem pâine! Ce altceva credeți că vindem?" Omul n-avea de unde să ştie că, în limitele experienței mele, existența pâinii într-o brutărie nu era deloc de la sine înțeleasă. Când l-am întrebat ce anume din cotidianul occidental îl impresiona mai mult, un amic care reuşise să fugă din țară şi se stabilise la Paris mi-a răspuns fără să clipească: „Lucrul cel mai năucitor e că dacă intri într-o berărie şi ceri o bere ți se aduce o bere!" Lipsa ajunsese, într-un fel, pentru noi, la fel de obişnuită ca aerul pe care îl respiram. Şi odată cu ea, capacitatea de a ne bucura de aproape nimic. De fapt, sfârşisem prin a nu mai percepe catastrofalul lipsei, îmi amintesc că, în februarie 1992, invitat pentru câteva luni la Wissenschaftskolleg zu Berlin, am constatat, pe când îmi desfăceam bagajele într-un foarte agreabil apartament din Grunewald, că nu merge lumina. Era la amiază şi mi-am văzut de treabă nestingherit, uitând incidentul. După două ore, totul a reintrat, oricum, în normal. La Bucureşti, lumina se întrerupea adesea, mai ales seara, când era nemijlocit necesară. La Berlin însă, întâmplarea a provocat o acută criză politică. Pana de electricitate dezorganizase totul: televiziunile trecuseră pe lângă faliment, mamele nu mai putuseră încălzi la timp laptele pentru copii, semipreparatele din refrigerator se topiseră, apa caldă încetase şi aşa mai departe. Cât pe-aci să cadă guvernul. Bătrânul meu profesor de filosofie din țară avusese, prin urmare, dreptate: „Ai să vezi, spunea el: sfârşitul lumii civilizate nu va surveni în urma unei nenorociri de proporții; totul va porni de la un fleac, de la o comoditate curentă, suspendată brusc. Va dispărea, pentru trei zile, apa minerală, sau hârtia igienică, sau benzina fără plumb. Şi toți cei pentru care lucrurile astea fac parte din necesarul subînțeles vor sfârşi, dezadaptați, în marasm fizic şi psihic. Nu marea apocalipsă va fi încheierea, ci o mică apocalipsă, uşor ridicolă, dar fatală..." în ajunul unei eventuale „mari" apocalipse, Occidentul va fi acela care, cu minunata tehnologie de care dispune, cu extraordinarii lui specialişti, cu mijloacele sale financiare, va putea salva omenirea. Dar dacă ceea ce ne amenință este o mică apocalipsă, contați pe Europa Centrală şi de Est! Vă vom învăța, rapid, tehnica de a trăi cu puțin, de a valorifica ersatz-ul, de a savura nimicul.

Bucurii negative.

Alături de bucuriile minimale, cetățeanul din Est avea parte şi de o sumedenie de bucurii „negative". Bucuriile minimale sunt euforia strictului necesar. Bucuriile negative derivă nu din satisfacția de a avea o experiență agreabilă, ci din aceea de a nu avea o experiență rea. Bucuriile negative se exprimă perfect în sintagma „se putea şi mai rău". Ele survin pe fundalul unei

aşteptări sumbre şi derivă din neîmplinirea acestei aşteptări. Evident, nici vesticului nu îi sunt străine asemenea bucurii. Ele sunt, în fond, bucurii general umane: bucuria de a nu fi bolnav, bucuria de a nu pierde locul de muncă, bucuria de a nu locui cu soacra etc. Cum însă „normalitatea" vesticului era diferită de a esticului, bucuriile negative ale celui din urmă aveau o culoare specifică. Vesticul se bucură că nu pățește nimic „anormal". Esticul se bucura că e scutit de „normalitatea" dictaturii: se bucura că din cartea predată unei edituri nu i se tăiase prea mult, că nu i se dărâma biserica ori casa, că nu fusese turnat la securitate, sau că, deşi turnat, nu era (încă) penalizat, anchetat sau arestat etc. Vesticul se bucură când anomalia răului nu se produce, esticul se bucura când se producea „anomalia" binelui. Cu alte cuvinte, bucuria negativă a esticului era mai intensă şi, ca să zicem aşa, mai „pozitivă": bucuria de a scăpa necenzurat sau nepedepsit era mai ascuțită şi mai „actuală" decât, să zicem, bucuria de a fi sănătos care, câtă vreme nu apare boala, e, îndeobşte, relativ palidă.

Bucurii interzise.

Să amintim şi o a treia categorie de bucurii, resimțite diferit în cele două lumi europene: bucuriile interzise. Rapid spus, în Vest, interdicția, ca expresie a unei moralități unanim acceptate, este legitimă, ceea ce face ca transgresiunea ei să fie malefică. In Est, interdicția era nelegitimă, astfel încât transgresiunea ei era un act de curaj moral, o formă pură de jubilație spirituală. A citi în ascuns un mare autor interzis, a avea o viață religioasă, a asculta „Europa Liberă", a găzdui prieteni din străinătate, a face bancuri pe socoteala guvernului totalitar, a nu declara la poliție că ai maşină de scris – erau tot atâtea victorii, tot atâtea puncte câştigate împotriva abuzului dictatorial. Bucuriile interzise sunt bucurii periculoase. Plăcerea e dublată de palpitația riscului. Chiar şi anumite bucurii care – în condiții normale – sunt nelegitime, de pildă bucuria de a păcăli statul, mergând până la a fura de la stat, dobândeau, în contextul comunist, o stranie legitimitate: erau un act de sabotaj, un fel de a lua înapoi ceea ce regimul îți confiscase în mod samavolnic deîndată ce venise la putere. „Statul" era, în fond, Partidul, adică duşmanul. Mă gândesc, uneori, că explozia iresponsabilă a corupției în unele țări din Europa răsăriteană de astăzi e supraviețuirea inerțială a acestei mentalități, ceea ce, fireşte, nu scuză nimic, chiar dacă poate explica multe… Alături de „pozitivarea" ideologică a furtului, pot menționa şi pozitivarea ideologică a viciului. Eram în Polonia, în 1981, când se instaurase „starea de urgență". După o anumită oră, era interzis să ieşi din casă şi să te manifeşti zgomotos. Vodca avea prețuri prohibitive, asta în cazul în care se putea găsi. Aflat în atelierul unui pictor, am auzit, deodată, dinspre stradă, interjecțiile joviale ale unui chefliu. Gazda mea s-a grăbit să observe, pe jumătate în glumă, pe jumătate în serios: a fi beat la ora asta pe străzile Varşoviei nu mai este un viciu, ci o formă voioasă de dizidentă.

În căutarea unor bucurii comune.

Am putea spune că bucuria avea, în Est, alt regim temporal decât în Vest. Vestului i se potriveşte definiția carteziană a bucuriei: „contemplarea unui bine prezent" (Pass.an., II, 61,93). Dar în Est tocmai prezentul, imediatul erau

lipsite de conotația bucuriei. Singura specie de bucurie asociabilă frecvent prezentului era aceea, deja menționată, a bucuriilor negative: un rău anticipat ca probabil întârzia să se petreacă. Psihologic vorbind, bucuriile negative implică însă şi ele o suprapunere a timpurilor. Ele se referă la o aşteptare (aşadar la o proiecție anticipativă, la un viitor), combinată cu o experiență negativă trecută. Aştepți ca, acum şi în viitor, reiterarea – confirmată de trecut – a răului să devină prezentă. Te bucuri, prin urmare, că răul de care erai sigur nu are loc, sau că are loc un bine de care te îndoiai. Suntem, cu aceste nuanțe, mai aproape de Spinoza decât de Descartes. În Etica sa (III, prop. XVIII, schol. II), Spinoza defineşte bucuria (gaudium) drept satisfacția născută din imaginea unui lucru trecut care s-a petrecut în ciuda îndoielilor noastre (de cuius eventu du-bitavimus). În Est, Spinoza continuă să fie valabil. Ne bucurăm încă de enorma schimbare survenită în 1989, deşi nimeni n-a crezut-o posibilă. Şi suferim încă de o proastă experiență a temporalității. Trecutul imediat e jalnic, prezentul e dificil, viitorul e incert. Veți recunoaşte că, în asemenea condiții, nu e uşor să-ți păstrezi buna-dispoziție… Nu mai avem bucuriile paradoxale, în acelaşi timp chinuite şi exaltante, pe care le provoca universul dictatorial, dar nu avem încă nici bucuriile voastre. Ceea ce se numeşte „perioada de tranziție” este, între altele, o perioadă de criză a bucuriei. Suntem expuşi fie nostalgiilor sterile, fie speranțelor neîntemeiate. Nerăbdarea sincronizării cu Vestul n-a adus, deocamdată, decât apetitul pentru consumul ieftin, plăcerea minoră (sau direct trivială), bucuriile întâmplătoare şi derizorii. Nu numai că nu putem avea încă bucuriile voastre, dar nici nu suntem pregătiți, întotdeauna, să le înțelegem. Îngăduiți-mi să dau un exemplu. Ideologia comunistă, incapabilă să garanteze un nivel de viață decent (ca să nu vorbim de bunăstare) şi preocupată mai curând să compromită, prin teroare, bucuria de a trăi, ținea foarte mult la tematica fericirii şi la ritmica marşului victorios. Cu alte cuvinte, bucuria era, în acelaşi timp, imposibilă şi obligatorie. Cu atât mai obligatorie cu cât era mai imposibilă. Autorii melancolici erau amendați drastic, proletarul trebuia să creadă într-un viitor luminos, arta trebuia să fie tonică, mobilizatoare, euforizantă. Până şi tragediile trebuiau să fie optimiste. Din când în când, de ziua națională şi la 1 Mai, se organizau mari defilări entuziaste, care să exprime fericirea generală: elevii zburdau după trasee fixe, muncitorii raportau creşteri utopice ale producției, armata îşi etala înzestrarea necesară luptei pentru pace. Alături de sportivi, jandarmi şi tractorişti, toți „oamenii muncii” trebuiau să participe la aceste uriaşe manifestări populare, purtând lozinci ale biruinței, steaguri şi portrete ale conducătorilor. Pentru toată lumea, singurele bucurii reale prilejuite de asemenea demonstrații erau efectele lor „colaterale”: se dădea liber de la serviciu şi se găseau, brusc, cremvurşti şi bere. În rest, isteria colectivistă, retorica propagandistică, scenografia triumfalistă nu făceau decât să intensifice marasmul general. În comunism, bucuriile comunitare erau abominabile, pentru că erau impuse şi mincinoase. Prin contrast, viața interioară, valorile individuale, convivialitatea micului grup de prieteni căpătau o importanță specială. Universul privat era singurul capabil să asigure supraviețuirea sufletească şi intelectuală. Bucuria se cupla, aşadar, mai curând cu concentrarea decât cu expansiunea, ceea ce nu corespunde cu

metabolismul obişnuit al unei emoţii pozitive. „Bucuria – spunea Sf. Augustin – e expansiunea sufletului (diffusio animi), în vreme ce tristeţea este contracţia lui.” Ei bine, comunismul şi dictaturile în genere reuşesc să răstoarne lucrurile. Ele produc bucurii ale contracţiei, ale reducţiei voluntare, ale restricţiei. Exagerând puţin, aş spune că, în regimurile dictatoriale, bucuria are ceva din metabolismul suferinţei: e amară, gâtuită, astringentă. Nu întâmplător, jurnalul de detenţie al unui mare intelectual evreu din România, Nicolae Steinhardt, se intitulează Jurnalul fericirii. Un fel de a spune că dezastrul puşcăriei nu e incompatibil cu bucuria interioară, dar şi că bucuria prizonierului e inevitabil contaminată de atmosfera concentraţionară.

Marcat de astfel de experienţe, esticul nu e pregătit să înţeleagă simpatia unanimă existentă, în Vest, pentru mişcările de stradă, pentru marile demonstraţii publice, destinate să exprime protestul, solidaritatea sau, pur şi simplu, bucuria comunitară. Civismul, în această variantă, i se pare uşor carnavalesc. Obişnuit cu defilările impuse, şi educat, sub ameninţare, să se abţină de la protestul colectiv, est-europeanul nu pricepe cum pot organiza oamenii, de bunăvoie, „marşuri de Paşti” patronate de emblema lui Che Guevarra, în loc să petreacă în linişte cu câţiva prieteni şi care e miza unor proteste stradale zgomotoase, când protestatarii nu riscă nimic şi totul e, de fapt, un prilej de amuzament, de „socializare” cochetă. Înţelegem, desigur, că oamenii au nevoie să se exprime, că vor să se comporte responsabil, să-şi demonstreze luciditatea civică, angajamentul, rostul politic. Dar miza ni se pare mică şi formele de manifestare – candid juvenile. În plus, ne tulbură să constatăm că sute de mii de oameni se mobilizează, pe tot globul, pentru a condamna războiul din Iran, dar că împotriva unor dictatori sângeroşi de tipul Kim Jon II, Ceauşescu, Saddam Hussein, Gaddafi sau Fidel Castro nu s-au născut niciodată mişcări de asemenea anvergură. Steven Spielberg declara de curând că cele opt ceasuri petrecute cu longevivul dictator cubanez au fost cele mai frumoase opt ceasuri din viaţa sa. Iată o bucurie care rămâne refuzată est-europenilor. Nu suntem încă pregătiţi să ne bucurăm de Fidel Castro, să-l invocăm pios pe Mao, să ne împrietenim, în numele dreptului internaţional, cu guvernul rus, ca şi când Cecenia n-ar exista. S-ar spune că, în anumite privinţe, noi luăm în glumă ceea ce dumneavoastră luaţi în serios, şi luăm în serios ceea ce dumneavoastră luaţi în glumă. Pentru a ajunge la un numitor comun ar trebui ca şi dumneavoastră şi noi să avem mai mult umor. În ceea ce ne priveşte, avem oarecare antrenament, pentru că, sub dictatură, umorul era adesea o sursă de bucurie compensatoare, o soluţie de supravieţuire. Dar era un umor „de fermentaţie”, un umor fără mare legătură cu veselia. Un fel de a râde în ciuda fundalului lipsit de orice haz al ideologiei totalitare. Peter Berger, un sociolog care trăieşte la Boston, dar s-a născut la Viena, vorbea, la un moment dat, despre „teribila lipsă de umor a ideologiilor revoluţionare din vremea noastră”. Nu există dictatori cu umor. Şi singurul fel de a nu te lăsa prostit de prostia sumbră, crudă, a „revoluţionarilor de profesie” este tocmai umorul. Ceea ce avem însă de învăţat acum este umorul destins, solar, al oamenilor liberi, un umor a cărui motivaţie nu e, în primul rând, defensiva neputincioasă, ci o sănătoasă bună-dispoziţie. Unificarea europeană va

însemna, între altele, şi o unificare a bucuriilor noastre, o armonizare a experienței bucuriei din Est cu experiența bucuriei din Vest. Vom învăța să ne bucurăm de aceleaşi lucruri şi, mai ales, vom învăța să ne bucurăm unii de alții. Trebuie să ştiți că, înainte de 1989, am admirat fără invidie stilul de viață apusean. „Fericirea altora – spune undeva Balzac – poate fi o sursă de bucurie pentru cei care nu pot fi fericiți." Chiar şi acum, noi ne bucurăm mai mult de dumneavoastră decât vă bucurați dumneavoastră de noi… Cred totuşi că avem o temelie comună pentru a reconstrui o bucurie împărtăşită de ambele tabere. Avem de refăcut unitatea europeană, pe care dezastrul celui de al Doilea Război Mondial a surpat-o. Avem de înălțat o casă în care să conviețuim după marele incendiu de la Yalta. Iar reconstrucția, oricât de grea, e una din cele mai mari bucurii ale omului. Asta spune, în orice caz, o scurtă poveste hassidică, reprodusă de Martin Buber: „Cel care se bucură cu adevărat e asemenea unuia căruia i-a ars casa şi care, lovit de necaz în adâncul inimii, începe să construiască totuşi o casă nouă. Şi pentru fiecare cărămidă nou aşezată, inima lui se umple de bucurie."

Conferință ținută în deschiderea Festivalului internațional de muzică simfonică de la Salzburg,

25 iulie 2003

Despre elite în Est şi în Vest.

Sper să nu contrariez prea mult spiritul conferințelor Reuter dacă, în locul unei prelegeri propriu-zise, voi oferi ceva care seamănă mai degrabă a istorisire. Cu alte cuvinte, voi prefera să fiu epic şi nu analitic, şi aceasta din două motive. Mai întâi, vin dintr-o fostă țară comunistă, în care tema elitelor a apărut ca o experiență de viață înainte de a apuca să fie un subiect de reflexie, de cercetare şi dezbatere academică. Elitele au fost, la noi, materia unui război. Întrebarea sub care am trăit după 1945 nu era „Ce sunt elitele şi care e rolul lor în viața socială?", ci „Cum se pot lichida elitele, cum se poate curăța lumea de prezența lor nefastă?". Nu se căuta un concept, ci o strategie. Nimeni nu pierdea timpul cu definiții şi ce e curios e că, deşi o definiție riguroasă lipsea, toată lumea ştia foarte bine despre ce era vorba… Al doilea motiv pentru care am ales varianta epică ține de modul cum văd, în acest moment, desfăşurarea optimă a unui dialog Est-Vest. Cred că, după 1989, Europa răsăriteană a devenit prea repede pentru Europa de Vest un obiect de studiu. Construcția teoretică a survenit înaintea unei temeinice absorbții a faptelor. Am fost sistematizați înainte de a fi auziți, înainte de a fi ascultați până la capăt. Nu vreau să spun că nu există un inventar cuprinzător al „realităților" est-europene şi nu vreau nici să adopt şi să amplific postura victimei neînțelese. Pretind doar că e încă mult de acumulat la nivelul micii istorii revelatoare, a insesizabilei promiscuități cotidiene. E nevoie de un naiv şi bârfitor Diogenes Laertios al Estului, care să pună din nou în lumină carnea experienței totalitare, prematur disecată de analişti politici, sociologi, istorici şi economişti de pretutindeni. Pe scurt, Europa de Est nu şi-a spus încă povestea în întregime. Iată de ce orice episod epic mi se pare binevenit.

Voi începe însă cu o poveste din Europa de Vest. În 1992, eram în această sală, ca fericit invitat al rectorului. Aveam de ținut o comunicare despre

îngeri, subiectul meu de-atunci, suficient de exotic spre a stârni simultan curiozitate şi neîncredere. Inevitabil, am pomenit de ierarhiile cereşti, cu cele nouă trepte enumerate de Dionysie Pseudo-Areopagitul: de la treapta cea mai de jos, a îngerilor simpli, situaţi imediat deasupra omului, până la treapta supremă, a Serafimilor, din imediata vecinătate a lui Dumnezeu, în timpul discuţiilor care au urmat comunicării mele, un foarte priceput coleg din Chicago, cu care, ulterior, m-am şi împrietenit, a remarcat, mai în glumă mai în serios, că ierarhiile lui Dionysie trădează o viziune elitist-discriminatorie. Termenul însuşi de „ierarhie" ar semnala – prin rigorismul lui – scleroza valorilor, încremenirea lor într-o inechitabilă stratificare. Inutil să spun că am fost luat prin surprindere. Nu mă gândisem niciodată până atunci să analizez aşezarea ierarhică a cetelor îngereşti ca pe o expresie a inegalităţii, ca pe o carenţă a spiritului democratic. Mi se părea că, sub ochiul divin, toţi cei care îşi împlinesc rostul sunt egali. Există, e drept, în lumea creată, un fel de „diviziune a muncii" care distribuie fiecăruia un rol particular, pe una sau alta din treptele cosmice. Această distribuţie a rolurilor nu produce însă, neapărat, raporturi de subordonare injustă. Omul, de pildă, e situat sub îngeri, dar nu le este necesarmente inferior; dimpotrivă, el poate fi „eine Ueberengelheit" (Supra-angelicitate (germ.) sau, în traducerea Ioanei Pârvulescu, asupra-îngerime), cum spune Angelus Silesius, şi ca atare poate fi distribuit în rolul de centru al universului. Nu inegalitate impusă despotic vedeam în conceptul „ierarhiei", ci ordine vie, funcţională, asumată în mod liber.

Confruntat cu remarca amicului american, descopeream totuşi o sensibilitate – nouă pentru mine – faţă de problema elitelor. Crescusem într-un mediu în care termenul „elită" nu tolera nici o accepţiune negativă. Credeam, cu o inocenţă aproape şcolară, că el desemnează strict ceva bun, frumos, nobil, dezirabil. Numai activiştii partidului comunist erau alergici la invocarea lui; pentru ei nu exista decât o singură elită acceptabilă: contra-elita. Or iată că, ajuns în Occident, mi se sugera – în mod neaşteptat şi dintr-un cu totul alt punct de vedere – că ceva nu e în regulă cu elitele. Că legitimitatea elitelor nu e... ceva de la sine înţeles. Începeam să-mi pierd inocenţa...

Nu era totuşi nici prima, nici ultima dată când experienţa mea de viaţă sub comunism se dovedea inutilizabilă în „lumea liberă". Chiar când avem aerul că spunem acelaşi lucru, ne gândim, adesea, la realităţi diferite. Dar de multe ori nu putem nici măcar să spunem acelaşi lucru. Între cele două lumi s-a adunat o complicată colecţie de disimetrii care împiedică reunificarea cel puţin în egală măsură cu disfuncţiile economice. Îngăduiţi-mi să dau, în treacăt, câteva exemple. După 1989, două ţinte stăteau dinaintea fostelor ţări comuniste cu titlu de urgenţă: întemeierea unui sistem politic pluripartit şi trecerea la economia de piaţă. Democraţie şi capitalism. Teoretic, aspiraţiile noastre erau lipsite de orice echivoc. Nu trebuia decât să trecem la treabă, sub privirea expertă şi cu ajutorul generos al Vestului. Numai că Vestul nu mai era în punctul în care eram obişnuiţi să-l căutăm. O asemenea descoperire nu putea să nu aibă, pentru noi, importante consecinţe tactice şi strategice. Preşedintele de-atunci al Germaniei, domnul Richard von Weiszacker, tocmai adresase politicienilor din ţara sa un mesaj curajos despre ponderea excesivă a

luptelor de partid în viața publică. Interesul public riscă să fie subminat de interese electorale. Mecanismul disputei politice între diferitele formațiuni partizane devine singurul conținut real al democrației, ceea ce e o abdicare de la principiile ei constitutive. Poate că ar trebui să ne folosim imaginația pentru a tatona noi forme de funcționare a pieței politice, în care partidele să nu mai aibă pregnanța suverană de astăzi. In mediile româneşti, acest tip de argumentare a creat stupoare. Spiritele democratice s-au indispus, cripto-comuniştii au jubilat. Rezulta că alesesem un model pe cale de dispariție. Voiam să adoptăm un sistem pe care inventatorii lui se pregăteau să-l abandoneze. Evident, domnul von Weizsacker nu se referea la problemele țărilor aflate în tranziție şi ar fi fost deplasat să aplicăm în România o idee care avea sens numai într-un context democratic stabil. Dar psihologic e cel puțin inconfortabil să te mobilizezi pentru un scop ale cărui fisuri sunt atât de uşor anticipabile. Eşti în pragul unei căsătorii şi ți se anunță divorțul. Luciditatea nu e o bună premisă pentru entuziasmul reformator. E motivul pentru care i-am purtat pică multă vreme lui Andre Glucksmann, care, venit la Bucureşti în decembrie '89, a demolat euforia noastră revoluționară spunând: „Maintenant, c'est le bordel qui commence!" (Acum începe balamucul!

— Fr.) Avea dreptate. Dar nu era nimic de făcut cu dreptatea sa.

Probleme asemănătoare au apărut şi în legătură cu economia de piață şi, în general, cu modelul capitalist. Eram obişnuiți să auzim la şcoală, la orele de învățământ politic, în conferințele oficiale sau în mass-media care sunt neajunsurile capitalismului din perspectivă marxist-leninistă. După 1989 însă nu mai aveam de a face cu o critică socialistă, ci cu o critică capitalistă a capitalismului. George Soros însuşi are multiple rezerve în legătură cu funcționarea contemporană a pieței financiare şi a organismelor financiare internaționale. (Vezi, între altele, articolul său intitulat „The Capitalist Threat" apărut în The Atlantic Monthly din februarie 1997). Unele țări hiperdezvoltate, Japonia de pildă, nu ezită să practice încă un control centralizat asupra producției şi comerțului, apar teoreticieni abili – de la Galbraith la Adolph Lowe – care demonstrează că eşecul planificării nu poate fi corectat prin idolatrizarea pieței, se vorbeşte de un „fundamentalism" vinovat al liberalismului (John Gray), iar teza celei de-a treia căi, lăsând în urmă binomul comunism (respectiv social-democrație)-capitalism (respectiv liberalism) are, de la Anthony Giddens încoace, o tot mai largă audiență. Nu pun nici o clipă la îndoială îndreptățirea, subtilitatea şi actualitatea acestei abundente dezbateri. Tot ce vreau să spun e că noi, în Est, nu suntem pregătiți să o asumăm; mai mult chiar, că ar fi riscant, în clipa de față, să o asumăm, înlocuind decizia de a acționa prompt, cu reflexia asupra unei problematici fără acoperire în experiența noastră zilnică. Exemplele se pot înmulți: avem, iată, sentimentul că putem reintra, în sfârşit, în metabolismul firesc al istoriei; pentru starea noastră de-acum, Fukuyama e inadecvat şi iritant. Avem sentimentul că trebuie să ne regăsim identitatea, după decenii întregi de „internaționalism" mai mult sau mai puțin proletar; iureşul globalizării vine, pentru noi, prea devreme. S-ar putea, de altfel, ca tot ce ne vine, ca exigență, din Vest, să vină prea devreme, după ce decenii întregi am trăit cu gândul că ruptura de comunism, dacă se va produce,

ar putea să vină prea târziu… Suntem prinşi, periculos, în dialectica aceasta drastică a unui „prea devreme-prea târziu” cu posibile efecte paralizante.

Ajungem, acum, la elite. Probabil că, după cele spuse deja, teza mea este previzibilă. Susțin că programul cel mai caracteristic şi efectul cel mai durabil al comunismului a fost suprimarea elitelor. Susțin, de asemenea, că dificultățile cu care se confruntă Europa de Est în perioada post-comunistă se explică, în mare măsură, prin insuficiența numerică şi calitativă a elitelor, drept care „reinventarea” lor e vitală. Dar contextul global, ideologia dominantă la această oră înclină mai curând spre relativizarea elitelor. Prin urmare, suntem în situația de a propune un proiect de reconstrucție elitară pe fondul unei retorici antielitiste. Încă o asimetrie, pe lângă cele enunțate mai sus. Numai că, de data aceasta, am de adăugat o nuanță care mi se pare esențială: cred că întârzierea noastră nu e, în acest caz, nefastă. Cred că e preferabil să ai dinainte perspectiva unei refaceri a elitelor decât pe aceea a nivelării lor. Cred că ceea ce e prea devreme pentru noi e prea devreme şi pentru restul lumii. Cred, mai mult, că tendința la modă de a diminua autoritatea elitelor e neproductivă şi va fi întotdeauna neavenită.

I. Unul din cele mai răspândite locuri comune ale comentariului politic modern este cel care defineşte nazismul ca doctrină a urei de rasă, spre deosebire de comunism, care ar fi o doctrină a urei de clasă. În fapt, comunismul nu-şi exersează resentimentele după criterii de clasă. Toate clasele sociale sunt potențiali dușmani, inclusiv clasa proletară. Ceea ce comunismul vizează cu adevărat sunt elitele: elitele burgheze, dar şi cele muncitoreşti, elitele boiereşti, dar şi elita țărănească. Până şi elita contrafăcută pe care partidul o împinge în față, în funcții de conducere, este lichidată fără prejudecăți, de îndată ce se manifestă ca elită cu tendințe de independență. Comunismul este o teorie a luptei de clasă, dar o practică a uzurpării elitelor. Că aşa stau lucrurile o dovedeşte populația închisorilor comuniste, în care politicieni, profesori universitari şi mari moşieri conviețuiesc şi pătimesc laolaltă cu țărani analfabeți, muncitori de toate vârstele, preoți, jandarmi şi studenți. Universul concentraționar nu e expresia unui martiraj de clasă; este un perfect rezumat al lumii. Cele 100.000.000 de morți care par să fie bilanțul provizoriu al comunismului mondial nu sunt 100.000.000 de burghezi. Titlul ales de Nicolas Werth pentru primul capitol din Cartea neagră a comunismului, cel referitor la Uniunea Sovietică, este cât se poate de exact: „Un stat împotriva poporului său”. Nu împotriva unei clase sau a unei idei. Împotriva unui întreg popor. Retorica represiunii vorbea, desigur, despre muncitori şi țărani ca despre inițiatorii şi beneficiarii „revoluției”, dar, în realitate, ei ajungeau frecvent printre victime. Comisarii bolşevici declanşează ample şi sângeroase campanii de „pacificare a satelor” rezistente la colectivizare. O statistică a Comisariatului Poporului pentru Muncă stabileşte, ca să dăm un singur exemplu, că, în 1920, 77% din întreprinderile industriale mari şi mijlocii ale Rusiei au fost atinse de greve de protest. Un gazetar „angajat” al Pravdei comentează tranşant: „Locul cel mai bun pentru un grevist, acest țânțar galben şi dăunător, este lagărul de concentrare”. (Cartea neagră…, p. 88). „Țăranul bogat şi rapace”, „cămătarul”, „culacul băutor de sânge” – sunt, în vocabularul de partid, ținte ale justiției

revoluționare, alături de „trântorii” intelectuali şi de „bandiții” moşierimii. Un subaltern îi propune lui Lenin un alt nume pentru „Comisariatul Poporului pentru Justiție”: „Comisariatul Poporului pentru Exterminare Socială”. „Excelentă idee!

— Răspunde Lenin. Exact aşa văd şi eu lucrurile. Din nefericire nu-l putem numi aşa” (Cartea neagră..., p. 62). Numele nu era, în definitiv, important. Important era principiul însuşi al exterminării duşmanului, iar duşmanul, chiar când era numit „de clasă”, putea fi localizat pretutindeni. În România, numai în anii 1951-1952, au fost arestați cea 35.000 de țărani, dintre care cea 29.000 erau țărani înstăriți. (Cartea neagră..., p. 763). Dar după ce criterii era identificat „duşmanul” şi de ce pretindem că apartenența la o anumită elită era trăsătura lui distinctivă? Nu vreau să abuzez de metafizică sau de psihologie, să opun inumanei arogante naziste trivialul resentiment comunist. Ceea ce mi se pare evident este că ideologul comunist localiza cu un tulburător discernământ registrul „înalt” al fiecărei categorii sociale şi se mobiliza pentru a-l distruge, ştiind că, pentru marele său proiect, tocmai registrul acesta este Obstacolul. Se dorea fabricarea unui „om nou”: cu alte criterii şi opțiuni decât omul tradițional. Pentru realizarea acestui proiect, termenul-cheie e „reeducarea”: alte modele, altă memorie, alte moravuri. Cine e impermeabil, într-o primă instanță, la reeducare? (Spun „într-o primă instanță” pentru că nu există impermeabilitate față de reeducarea forțată.) Răspunsul îl dă Gorki, scriindu-i lui Romain Rolland: mai întâi „inteligheția” cu valori stabile pe care tinde să le conserve şi apoi „țăranul bogat” cu simțul proprietății. Împotriva acestora trebuie dus – spune Gorki – un necruțător război civil. „Iar în război se ucide” (Cartea neagră..., p. 712). Tot ceea ce are valoare identitară pentru individul uman, tot ce îi conferă autoritate înlăuntrul clasei sale trebuie anulat. Fiindcă identitatea şi autoritatea sunt atribute ale omului vechi... Un ofițer Ceka spunea, în 1918, subordonaților săi: „Nu căutați, în timpul anchetei, documente şi probe privind faptele acuzatului (...). Prima întrebare pe care trebuie să i-o puneți este (...) care-i sunt originile, educația, instrucția, profesia” (Cartea neagră... P. 15). Ceea ce trebuie obținut e dezrădăcinarea, un fel de „operă la negru” alchimică, readucerea lumii în stadiul de „materie primă”. Trebuie distrusă elita țărănească, pentru că e prea legată de pământ, de obiceiuri, de trecut. Trebuie lichidată elita muncitorească, pentru că e prea legată de cultul neideologizabil al meseriei şi pentru că are nu doar conştiința drepturilor ei, dar şi forța de a le impune. Trebuie lichidată intelectualitatea pentru că abuzează de spirit critic şi manevrează concepte riscante ca „adevăr”, „cultură”, „idei” etc. Trebuie compromisă religia, politizată familia, restucturată şcoala. Se elaborează o nouă teorie a istoriei, potrivit căreia personalitățile sunt simple edecuri ale massei, se evacuează din manualele de istorie eroii neconformi şi din cele de literatură autorii nesistematizabili după un canon marxist-leninist. Se reglează cu grijă lungimea de undă a admirației, un afect periculos dacă nu e dirijat cu vigilență ideologică. Istoria se rescrie convenabil, până devine ficțiune, ficțiunea, în schimb, e somată să devină „realistă”, până devine propagandă. Bogătaşii ajung cerşetori, pegra socială face carieră. Simțul ierarhiilor e brutalizat, bagatelizat,

culpabilizat. Viața interioară e tratată ca subversiune. E valorizată, dimpotrivă, exterioritatea locvace, dinamismul de suprafață. Pe drumul spre „omul nou", apare specia intermediară a activistului, cu varianta romantică a agitatorului. Comunismul se impune, în mai toate domeniile, ca un campion al planimetriei. Universul său e un fel de patinoar fără repere, un delir al egalizării. Dedesubturile sunt, de regulă, demascate ca suspecte, înălțimile sunt demitizate ca simple suprastructuri derivate. Profunzimea istoriei e redusă la „grafica" luptei de clasă. Adâncul sufletesc e un reflex oarecare al epidermei sociale. In aceste condiții, ce s-a întâmplat totuşi cu elitele? Unele au dispărut pur şi simplu. In puşcării sau în mizeria anonimă a unei existențe periferice. Altele au supraviețuit discret, la margine, ca nobilimea scăpătată, capabilă încă să salveze aparențele, dar în realitate emasculată: o elită crepusculară, de underground, atâta câtă să păstreze memoria normali tații. Puteai vizita vreun bătrân scriitor într-un apartament demodat sau vreun filosof tolerat de oficialități, într-un sat de munte. Regăseai, astfel, o firavă continuitate cu o altă eră, aproximată „din auzite", obiect al unei nostalgii difuze, inavuabile. Mai exista, în fine, şi o a treia categorie, pe care aş numi-o „elita de seră". E vorba de comunitatea restrânsă a scriitorilor şi artiştilor, organizați în „uniuni de creație", un fel de rezervații bine supravegheate, în care o subzistență acceptabilă era oferită în schimbul dezimplicării din imediat sau al unei implicări triumfaliste. Ideologii „artei angajate" reuşeau astfel perfecta izolare a elitei artistice de metabolismul real al societății. Elita culturală era condamnată la exotism. Cât despre elitele celelalte, ele sunt dislocate prin încurajarea perfidă a unui spirit de emulație deviat, născător de grave malformații. Țărănimea e îndemnată să aspire la un statut muncitoresc, aşadar citadin. Se vorbeşte de „ştergerea diferențelor dintre sat şi oraş". Muncitorimea, la rândul ei, e îndemnată să „migreze" către statutul intelectualității. Se înființează şcoli de partid, care dau peste noapte titluri universitare unor reprezentanți ai proletariatului, aleşi după criteriul originii sociale paupere şi al devotamentului politic. Oameni fără liceu capătă doctorate şi grade academice. În felul acesta se obține rapid uzurparea oricărei competențe şi discreditarea oricărei performanțe autentice. Se organizează ample festivaluri ale artiştilor amatori, pentru a dovedi că creativitatea nu trebuie confiscată de profesionişti şi că talentul e o virtute democratică. Nivelare, răsturnare, dislocare, destabilizare – acestea sunt manevrele cotidiene ale regimului. Raportul dintre centru şi periferie, dintre superior şi inferior e inversat. Cine are autoritate reală n-are putere, iar cine are putere n-are, de regulă, nici o autoritate.

II. Acesta este, în mare, fundalul pe care s-au desenat schimbările revoluționare din decembrie 1989. Şi nu e lipsit de o anumită relevanță simbolică faptul că aceste schimbări au fost provocate de o mişcare de stradă ai cărei eroi nu erau, statistic vorbind, reprezentanți ai vreunei elite. Elitele produc mai curând „revoluții de catifea"; revoluțiile sângeroase au nevoie de vehemența anonimă a mulțimii. Dar după o răsturnare de proporții a vechilor instituții, problema esențială este cine preia frâiele, cine defineşte şi gestionează noutatea dintr-odată posibilă. Ochii tuturor se îndreaptă, aşadar, spre locul vid din centrul vârtejului şi spre eventualii noi administratori ai puterii. Numai că,

după 45 de ani de derivă totalitară, oferta e confuză, când nu e pur şi simplu nulă. Privirile caută, mai întâi, în imediata vecinătate a foştilor conducători. Euforia eliminării dictatorului atenuează viciile foştilor lui colaboratori. Se aud numele unora din foştii lui prim-miniştri, care se declară gata să înceapă reforma. Se caută apoi printre activiştii persecutați politic de capriciosul conducător, printre eroii străzii, şi printre cei câțiva disidenți recuperați de conştiința publică. În mod vădit, nu există o rezervă de „elite înlocuitoare". România post-comunistă trebuie, prin urmare, să-şi inventeze o elită din nimic sau din rămăşițele şubrede ale celei vechi. Fosta nomenclatură se dovedeşte, inevitabil, o „pepinieră" de cadre încă frecventabilă. Alături de ea, apar veleitari, şmecheri şi romantici nebuloşi, dispuşi să asume interesat sau candid dezordinea momentului. În joc intră şi ceea ce am numit adineaori „elita de seră", care trebuie să-şi redefinească statutul şi să compenseze printr-un activism în sfârşit curajos şi, în plus, lucrativ – pasivitatea vinovată de dinaintea lui 1989.0 parte din intelectuali simt că vremurile noi vor impune alt tip de vedete şi îşi reorientează cariera în funcție de criteriile actualității: devin gazetari, politicieni şi, mai rar, întreprinzători. In general, se poate vorbi de o spectaculoasă redistribuție a meseriilor. E relativ curentă transformarea medicilor, inginerilor, scriitorilor şi juriştilor în analişti politici (o meserie inflaționară), diplomați, militanți de partid, editori. Unii – j'en sais quelque chose (Ştiu eu ce spun!) – ajung miniştri, parlamentari, patroni. Mai toți se înghesuie în mediul „select" al „societății civile", care are tendința să devină, în perioadele de tranziție, un omonim al „elitei". Restructurarea profesională echivalează, din păcate, cel puțin deocamdată, cu o deprofesionalizare generală. Toată lumea, de la preşedinte şi miniştri până la cel mai modest proprietar de chioşc, se află în condiția debutantului, care încearcă să compenseze lipsa de instrucție adecvată şi de experiență prin talent, dexteritate conjuncturală, noroc sau tupeu. Sentimentul general este că „nu avem oameni", că nu putem confecționa, pentru nici un domeniu, un catalog convingător al „experților". Actuala coaliție de guvernământ a anunțat, în campania electorală din 1996, că va aduce la putere 15.000 de specialişti. S-a văzut curând că promisiunea aceasta respecta întru totul regula oricărei campanii: nu avea nici o acoperire. Cei 15.000 de specialişti, mai exact lipsa lor, constituie, astăzi, un subiect de deriziune publică...

Caracteristic este faptul că țărănimea şi muncitorimea, adică massa propriu-zisă a populației, se implică minimal în trebile țării. Dimensiunea lor elitară fiind amputată, nu mai au interese limpezi dincolo de exigența cotidiană a supraviețuirii, nu mai au criterii, convingeri, inițiativă. Uşor de manipulat, ei explodează, din când în când, gregar, mânați de tropisme vagi sau de lideri abili şi impuri. La întrebarea „Cu care din cei doi candidați la preşedinție veți vota?", pusă în 1992 unor femei de la țară, se primeau răspunsuri de tipul: „Cât e preşedinte ăsta de-acum votez cu el; când o veni ălălalt, oi vota cu acela", sau „Votez cu amândoi, să aleagă Dumnezeu care-i mai bun". Abdicarea de la decizie, delegarea opțiunii atestă o acută criză de identitate. Iar cu un electorat în criză de identitate, alegerile democratice nu pot distila corect o elită politică adecvată.

Obținerea elitei conducătoare prin alegeri presupune competența politică a massei şi, mai mult decât atât, o anumită sensibilitate a massei față de virtuțile elitei. Elitele adevărate nu sunt o minoritate auto-suficientă, un club solitar întruchipând un superlativ abstract. Ele sunt expresia nevoii de elite a organismului social, proiecția unui afect comunitar. Pentru a se constitui, elitele au, fireşte, nevoie de „calitate" umană, de înzestrări alese şi temeinic cultivate, dar şi de o investiție de respect din partea celorlalți, de „mandatul" încrederii colective. Elitele sunt corelativul unei comunități care are intuiția performanței de elită şi o admiră. „Aristocrația" competenței nu există, cu alte cuvinte, fără aristofilia corpului social. Or, lucrul cel mai dramatic care s-a întâmplat în fostele țări comuniste a fost, pe lângă subminarea elitelor, erodarea strategică a respectului pentru elite. Consecințele se văd acum, când ne dăm seama că, dacă ne lipsesc elitele, este şi pentru că nu mai avem „organ" pentru ele. „Reeducarea" la care am fost supuşi a reuşit: nu ne mai plac superlativele, nu mai suportăm anvergura. După mai multe decenii de obedință mutilantă, asistăm la explozia compensatorie a unui spirit critic devastator: nimeni nu e la adăpost de voluptatea generalizată a discreditării. În loc să fie valorificate, solicitate, stimulate, elitele sunt mai degrabă obiectul unei dezlănțuite culpabilizări. Calificarea de elită e dizolvată şi transferată, prin atomizare, asupra tuturor. Fiecare cetățean se simte îndreptățit să conteste orice formă de excelență. Trăim, după 1990, într-o atmosferă asemănătoare cu aceea pe care Ortega y Gasset o percepea în Spania „nevertebrată" din jurul lui 1920:„...Fiecare membru al mulțimii se socoteşte o personalitate directoare şi se năpusteşte împotriva oricui ar ieşi în relief (...). Există în rândul massei un resentiment plebeu împotriva oricărei excelențe posibile" (Spania nevertebrată, p. 76). Una din funcțiunile definitorii ale elitelor, aceea de a se constitui în reper coagulant, în centru magnetic al societății, devine imposibilă. S-ar părea că avem de a face cu un scenariu tipic al evoluțiilor istorice post-revoluționare: scenariul, haotic, al „tranziției". O pagină din Tocqueville publicată după întoarcerea din America descrie, în termeni asemănători, ambianța franceză din 1835: „Oare unde ne aflăm? Oamenii religioşi combat libertatea, iar prietenii libertății atacă religiile; spirite nobile şi generoase laudă sclavia şi suflete josnice şi senile preconizează independența; cetățeni cinstiți şi luminați se împotrivesc oricărui progres, în timp ce oameni lipsiți de patriotism şi de moralitate devin apostolii civilizației şi ai luminilor! (...) O lume în care nimic nu se leagă, în care virtutea nu are geniu şi geniul nu are onoare, în care dragostea de ordine se confundă cu atracția pentru tirani, iar cultul sacru al libertății cu disprețul pentru legi; o lume în care conştiința nu aruncă decât o lumină incertă asupra acțiunilor omeneşti, în care nimic nu mai pare să fie nici interzis, nici permis, nici cinstit, nici ruşinos, nici adevărat, nici fals" (Despre democrație în America, I, p. 52). Tocqueville putea spera însă la o ieşire din criză, pentru că avea modelul unei soluții: democrația americană. In Europa de Est, am diagnosticat şi noi criza. Ştim cum trebuie să arate primele manevre terapeutice. Suntem, de asemenea, gata să adoptăm un model util, fie el vest-european sau american. Dar „modelul" se luptă cu alte boli decât noi. Mai exact, ceea ce noi resimțim ca maladie – dezarticularea elitelor – pare să fie

resimțit, la nivelul modelului, ca simptom al normali taţii. Noi vrem să reconstruim ceea ce „modelul” îşi propune să de-construiască…

III. Definiția însăşi a termenului de „elită” a evoluat vizibil spre relativizare. Pe vremea lui Vilfredo Pareto şi a lui Gaetano Mosca, „elita” avea încă o urmă de sens somptuar, în vechea tradiție a retoricii greceşti şi mai ales romane. Vorbesc de un sens „somptuar” în măsura în care ideea calității umane (virtute, cunoaştere, noblețe) se cupla cu ideea măreției, a prestigiului monumental, în cartea a V-a a Legilor (730 c -731 a), Platon acordă, de pildă, omului superior predicația „megas kai teleios”, „mare şi desăvârşit”. Oameni „mari” sunt şi eroii Vieților lui Plutarch şi unele personaje ale tragediei greceşti şi nobilii lui Pindar. Dar emfaza retorică a omului „măreț” pare să fie, în civilizația occidentală, mai curând o moştenire ciceroniană. (Cf. – pentru toată această problematică – Hans Joachim Mette, Der „grosse Mensch”, în Hermes. Zeitschrift fur klassische Philologie, 89. Bând, 1961, pp. 332-334.) Tocmai conotația somptuară la care ne referim a sfârşit însă prin a irita setea de echitate a unei anumite „corectitudini politice”. De teama derapajelor injuste, ofensatoare, a ierarhizărilor nemeritate, născătoare de aroganță, cultul „măreției” a fost abandonat, dar, odată cu el, şi cultul calității umane de excepție. De teama elitismului, s-a trecut la minimalizarea elitei. Mai întâi a fost înlocuită singularitatea ei (minoritatea „celor mai buni” – aristoi – reprezentanți ai unei comunități) cu un plural repartizat pe profesiuni, instituții, funcții. Deja în 1936, Harold Lasswell vedea în elite suma deținătorilor de influență eficace din feluritele sectoare ale activității sociale: politică, afaceri, religie, armată etc. Aşadar elite, nu elită. Apoi însă a urmat o restrângere funcțională a termenului: ştiințele sociale de astăzi lucrează, practic, cu un concept al elitei care nu mai acoperă decât mecanica elementară a puterii. Elitele sunt, în fiecare domeniu public, cei care conduc, adică cei care decid. Substantivul a devenit, ca să spunem aşa, un simplu atribut. Elitele nu mai desemnează o calitate statornică, ci o poziție trecătoare. Notabilitățile, celebritățile, cu un cuvânt „star”-urile (sau „die Prominenten”, sau VIP-urile), vin şi pleacă, calificarea fiind, până la urmă, o problemă de „imagine”, un efect al publicității.

Foarte semnificativă este mutația survenită exact în domeniul care girează, în mod obişnuit, formarea elitelor: educația şi învățământul, într-un studiu apărut în toamna lui 1993, în Daedalus, John R. Searle semnalează tensiunea existentă deja la acea dată, mai ales în mediul academic american, între pedagogia mai mult sau mai puțin tradițională, respectând principiile raționalismului occidental, şi „noul val” al pedagogiei „post-moderne”, născut sub impactul unor autori ca Thomas Kuhn, Jacques Derrida, Richard Rorty şi, în mai mică măsură, Michel Foucault. O recitire „stângistă” a lui Nietzsche pune sub semnul întrebării concepte cu o glorioasă şi stabilă ereditate: nu există obiectivitate, adevărul e ceva mai curând fabricat decât descoperit, noțiunea însăşi de ştiință e considerată ca „represivă”. „Canonul” cultural pe care universitățile îl conservă şi propagă este un construct politic, un bloc valoric arbitrar, inventat pentru manipularea celor neavizați. La uriaşul „abuz” politic al elitelor universitare tradiționale, trebuie reacționat tot politic. Manipularea „rea” va fi înlocuită cu o manipulare „bună”. Pentru aceasta,

regulile de recrutare ale noilor profesori vor fi schimbate. Se redefineşte, astfel, conceptul însuşi de „calitate intelectuală". Virtuţile obligatorii ţin mai mult de corecta orientare politică, de intensitatea „angajării", de dedicaţia faţă de „cauză", decât de prestaţia propriu-zis ştiinţifică. Asistăm la o radicală restructurare a ierarhiilor curente şi, de fapt, la suspendarea de principiu a oricărei ierarhii. E, de pildă, nedrept, neîntemeiat, „elitist" să pretinzi că unele cărţi sunt mai bune decât altele, că unele teorii sunt adevărate şi altele false, sau că se poate face o deosebire validă între cultura savantă şi cultura populară. Prestanţa profesorului trebuie şi ea demitizată. Prelegerea magistrală e suspectă. Nu există cineva care ştie şi cineva care învaţă: există doar un efort comun, camaraderesc, de a face să avanseze o cauză politică justă.

Scopul meu nu este, în conferinţa acesta, să comentez sau să calific în vreun fel „revoluţia" schiţată de Searle. Mă întreb însă cum se poate concilia criza elitelor pe care o trăieşte Estul european după lungile decenii ale perioadei comuniste, cu furorul reformator al ideologilor post-moderni? Cum se poate face un salt rezonabil din pre-modernitate în post-modernism, admiţând că acest salt e obligatoriu?

Pentru mine, problema nu e de ordin teoretic. Nu e vorba de o dezbatere abstractă despre filosofia educaţiei. E vorba de presante consecinţe practice. Când, în 1994, am deschis la Bucureşti un mic Institut de Studii Avansate, profitând de înţelegerea şi sprijinul Colegiului în care ne aflăm acum, proiectul meu era cât se poate de limpede: organizarea unei ambianţe în care înzestrarea de elită să fie identificată, recuperată, stimulată, ajutată să se realizeze. Bursierii urmau să aibă, în sfârşit, ceea ce nici perioada dictaturii, nici aceea a tranziţiei nu reuşiseră să le ofere: o subzistenţă decentă, deplină libertate de gândire şi expresie, instrumente de lucru moderne, contacte cu elita ştiinţifică internaţională. Săptămânal, li se cere să participe la un colocviu amical, în care se discută, rând pe rând, proiectele fiecăruia. Scopul este, printre altele, redobândirea unor deprinderi intelectuale pe care marginalitatea (eventual clandestinitatea), izolarea, suspiciunea, impuse de vechiul stil de viaţă erau pe cale să le suprime. Am avut norocul să găsesc oameni şi instituţii a căror generozitate era dublată de o comprehensiune subtilă şi promptă. Dar şi ei, ca şi mine, aveau de înfruntat semnele timpului... Din când în când, împrejurul instituţiei noastre, apare rumoarea unor nelinişti „la modă": nu cumva e o instituţie elitistă? Nu cumva finanţăm un joc cu mărgele de sticlă? Cum profită „societatea" de pe urma unei asemenea activităţi? Subtextul acestor nelinişti constă într-o sumă de presupoziţii, care tind să intervină, cu bună intenţie de altfel, în procesul de reconstrucţie din Est, cu principii născute în ambianţa istorică, socială şi intelectuală a Vestului. Se încearcă vindecarea unei maladii cu o medicaţie gândită pentru vindecarea alteia. Se încearcă tratamentul penuriei, cu o filosofie a supraproducţiei.

Ţările răsăritului european se confruntă, în acest moment, cu un inventar de urgenţe, în care nu se poate stabili o ordine prioritară. Totul e prioritar şi aceasta este cea mai mare piedică în recuperarea normalităţii. Nu e mai urgentă reabilitarea nivelului de trai decât remodelarea mentalităţilor, şi aceasta pentru simplul motiv că fără o nouă mentalitate în materie de muncă,

profit, libertate şi justiţie nu se poate produce îmbunătăţirea calităţii vieţii. Nu e mai urgentă reforma industriei decât reforma şcolii, nu e mai urgentă restituirea proprietăţilor decât instituţionalizarea controlului civil asupra armatei, nu e mai urgentă scăderea inflaţiei decât consolidarea societăţii civile. Tot astfel, nu e mai urgentă îmbunătăţirea sistemului de învăţământ public decât refacerea elitelor. O anumită zgârcenie birocratică încearcă să ne convingă că nevoile omului nu se manifestă într-o simultaneitate organică, ci într-o succesiune contabilă. „Primum vivere, deinde philosophari": un dicton pe cât de celebru pe atât de trival, un mod de a converti minimalul în valoare primordială. În realitate, un om întreg şi o societate sănătoasă au nevoie în acelaşi timp de beneficiile subzistentei şi de cele ale reflexiei, de şosete şi vise, de pâinea zilnică şi de utopii. În Est, ne lipsesc, deocamdată, şi unele şi altele. Şi nu putem accepta că lotul generaţiei actuale e acela al lui „vivere", filosofia urmând să fie finanţată mai târziu… În ce mă priveşte, am în minte un portret ideal al sponsorului „cultural" şi, de altfel, cred că l-am şi întâlnit de câteva ori: e cineva care, după ce a investit cu folos în mari proiecte de educaţie universitară, în cercetări despre arta guvernării, legislaţie, liberalism, ecologie şi minorităţi, în programe de revitalizare economică şi instituţională, simte nevoia să iasă din circumstanţial, din rezonabilul de primă instanţă, pentru a investi într-un joc cu mărgele de sticlă. A finanţa instalarea lui Newton sub măr sau navigaţia utopică a lui Columb s-a dovedit rentabil. Oamenii nu devin mai săraci dacă, din când în când, consimt să dea de mâncare Serafimilor…

Conferinţă ţinută la Wissenschaftskolleg zu Berlin, în seria Conferinţelor Ernst Reuter, iunie 2000

Toleranta şi intolerabilul.

Criza unui concept.

Cu câteva luni în urmă am asistat, la Wissenschaftskolleg zu Berlin, la o conferinţă a unui jurist indian despre drepturile omului. Conferenţiarul era, de mai mulţi ani, profesor la o mare universitate europeană, aşa încât nu putea fi suspectat de patriotism local îngust sau de provincialism. Înţelegea totuşi, să abordeze subiectul din punctul de vedere al tradiţiei hinduse. În mare, era vorba de a cupla noţiunea de „drepturi" cu aceea de „obligaţii" şi de definirea „obligaţiei" în termenii unui concept străin de habitudinile culturii europene, conceptul de dharma. Dharma e legea universală a existentului, temeiul funcţional al lumii. In acest context, datoria individuală nu se decide în funcţie de exigenţele celorlalţi, ale unor instituţii sau ale unor legiferări imanente, ci în funcţie de dharma, adică de o ordine cosmică, la care fiecare existent trebuie să participe, dacă nu vrea să se auto-anuleze. Mi-am amintit, în timp ce ascultam conferinţa, de un mai vechi colocviu pe aceeaşi temă, organizat de ţările arabe. Colocviul sfârşise prin a ilustra principiul potrivit căruia nu se poate vorbi de drepturile omului fără a invoca, în permanenţă, „drepturile lui Allah". Era limpede că din unghi indian şi din unghi islamic, problema drepturilor omului se punea în cu totul alţi termeni decât din unghi european, ceea ce, fireşte, ridica mari probleme de comunicare. Ca de obicei, după conferinţa de la Wissenschaftskolleg, au urmat discuţii. Pentru cei care nu cunosc instituţia berlineză, voi face precizarea că „publicul" constă într-o echipă de aproximativ

treizeci de universitari de elită, recoltați din toate țările lumii. Predominantă este însă viziunea europeană, cu tot ceea ce implică ea în materie de presupoziții istorice, culturale, metodologice etc. Discuția de după conferință a fost cvasinulă, ceea ce nu se întâmplă de obicei în comunitatea academică amintită. În mod vădit, cei din sală erau luați prin surprindere. Ei erau la curent cu ceea ce am putea numi „vulgata" drepturilor omului, aşa cum s-a constituit ea după Revoluția Franceză, dar nu ştiau nimic, sau ştiau foarte puțin, despre alte spații de civilizație. Ceea ce tocmai aflaseră de la profesorul indian nu se potrivea deloc cu concepția lor curentă. Pe de altă parte, deşi, în fond, aveau păreri diferite, născute dintr-o filosofie în care metafizica, în sens tradițional, şi teologia nu mai au greutate, ei erau stânjeniți, în impulsul firesc de a dezbate chestiunea, de câteva principii pe care ultimele decenii le-au impus ca inviolabile: respectul alterității, dreptul la diferență, toleranța față de părerile celorlalți. Reflecțiile care urmează pornesc din nevoia de a înțelege acest blocaj al dialogului şi de a semnala criza unui concept – toleranța – care, devenind un loc comun al comportamentului „civilizat", a ajuns, ca orice loc comun, să aibă o validitate oarbă, fără contur.

O primă observație cu privire la situația de la Wissenschaftskolleg ar fi că trăim într-o lume a globalizării, în care distanțele spațiale şi culturale se micşorează vizibil, dar că asta nu exclude ignorarea fundamentelor intelectuale şi sociale ale celuilalt, ba dimpotrivă amplifică aspectul irațional al acestei ignorante. Poți ajunge relativ repede la Bangkok, poți avea relații politice sau comerciale cu Bangkokul, dar poți face asta fără să treci, epistemologic, dincolo de pitorescul turistic. Între globalizare şi „cultură generală" se instalează, în mod paradoxal, o relație de proporționalitate inversă. Cu cât ne întâlnim mai uşor, cu atât ne cunoaştem mai puțin. O a doua observație ar fi că ignoranța nu exclude cordialitatea. Poți avea bune raporturi cu cineva despre al cărui „background" cultural nu ştii nimic. La prima vedere, avem de a face cu un beneficiu de civilizație: comunicarea e posibilă în absența cunoaşterii. Dar aşa stând lucrurile, se mai poate vorbi de comunicare veritabilă, sau avem de a face cu o simplă problemă de etichetă, cu o agreabilă coregrafie de suprafață? Asistăm, de fapt, la o substanțială modificare de sens a conceptului de „toleranță". El nu mai desemnează acceptarea lui „altfel", a opiniei diferite, ci pur şi simplu ignorarea (amabilă) a opiniei diferite, suspendarea diferenței ca diferență. Rezultă că: 1. N-am nevoie să te înțeleg ca să te accept; 2. N-am nevoie să discut cu tine pentru a-ți da dreptate. Altfel spus, sunt de acord cu ceea ce nu pricep şi sunt din principiu de acord cu ceea ce nu sunt de acord. Dumneata ai dreptul la părerea dumitale. O respect. Eu am dreptul la părerea mea şi mă aştept ca ea să-mi fie respectată. Dialectica e inutilă. Toleranța reciprocă sfârşeşte într-o universală tăcere, surâzătoare, pacifică, o tăcere pentru care dialogul e un bruiaj indezirabil. In aceste condiții, toleranța are efecte mai mult decât discutabile: ea amputează apetitul cunoaşterii, al înțelegerii reale a alterității, şi dinamitează necesitatea dezbaterii. La ce bun să mai negociem, dacă rezultatul e, oricum, consimțirea mutuală la dreptatea celuilalt? Într-o lume guvernată de asemenea reguli, Socrate ar fi şomat. Nu e de aflat nici un adevăr, nu e de făcut nici un raționament. Nu ni se cere decât

să respectăm, politicoşi, convingerile interlocutorului. Prestigiul nediscriminatoriu al toleranței pune sub semnul întrebării o serie întreagă de categorii, până mai ieri operative: eroarea, culpa, relația cu excepția, principiile educației, tehnica disputei şi, în genere, problematica riscantă şi complicată a intolerabilului. Dintr-un strict necesar al bunei conviețuiri („apanajul umanității" – îi spunea Voltaire: „a ne ierta reciproc prostiile e prima lege a naturii"), toleranța devine un habitus al neutralității, un soi de anestezie logică şi axiologică, simptom al unei voioase paralizii interioare. A fi tolerant pare să însemne a renunța la simțul orientării. Sper să nu judecați pripit îngrijorarea mea. Nu pledez pentru intoleranță, pentru cruzimile spiritului de geometrie. Nu vreau să reinstitui judecățile în alb-negru, scleroza normativă a dihotomiilor, monotonia nerealistă a lui „sau-sau". Vreau doar să atrag atenția asupra necesității imperative de a adăuga toleranței discernământul, de a nu confunda respectul diferenței cu etica dizolvantă a lui „anything goes".

Se admite, în genere, că dezbaterea modernă despre toleranță începe la sfârşitul secolului al XVII-lea, cu John Locke. În realitate, când un concept devine subiect de controversă, când se simte nevoia întemeierii lui teoretice, a afirmării lui explicite pe scena publică, conceptul cu pricina e mai curând în criză. (Vezi supralicitarea contemporană a problematicii „europene"…) Locke propune o justificare filosofică a toleranței, pe fundalul unor conflicte barbare între diferite confesiuni şi facțiuni religioase, incapabile să conviețuiască. Toleranța era, în acest context, un antidot la practica persecuției. Şi n-ar trebui să uităm că, inițial, toleranța s-a impus spiritului european prin conotațiile ei strict religioase: a o invoca, prin extrapolare, în alte domenii e o întreprindere dificilă, care se pretează la nuanțe şi reformulări. (în treacăt fie spus, John Locke, teoretician al toleranței şi exponent luminat al separării dintre viața civilă şi cea religioasă, nu e atât de „modern", încât să accepte toleranța față de atei, care i se par, prin lipsa lor de angajament spiritual, ființe asociale.) Există însă un subînțeles al toleranței, care face parte din zestrea comportamentală a speciei şi nu avea nevoie, prin urmare, să aştepte, pentru a se manifesta, zorii modernității. Aş pomeni, în primul rând, toleranța față de sine, care are, cred, tradiții străvechi. Față de sine însuşi, omul se comportă creştineşte cu mult înainte, probabil, de apariția creştinismului. Ne ştim bine păcatele, ştim despre noi lucruri inavuabile, suntem, nu o dată, în dezacord cu ceea ce facem, dar una peste alta ne privim cu destulă simpatie: ne înțelegem, ne suportăm, ne iertăm. Prevalează sentimentul că suntem, în fond, oameni cumsecade, „good guys", figuri onorabile. In orice caz, nu suntem atât de răi cât s-ar părea şi, mai ales, atât de răi cât sunt alții. Înclin să spun, de aceea, că „iubeşte-ți aproapele ca pe tine însuți!" înseamnă nu atât „iubeşte-i pe ceilalți la fel de mult cât te iubeşti pe tine", ci mai degrabă „iubeşte-i pe ceilalți cu aceeaşi îngăduință cu care te iubeşti pe tine", „fii la fel de tolerant cu slăbiciunile celorlalți, pe cât eşti de tolerant cu propriile tale slăbiciuni". O ilustrare minoră, dar semnificativă a toleranței față de sine e complezența pe care o avem îndeobşte față de tabieturile noastre. Oricât de ridicole, oricât de maniacale, ele sunt în asemenea măsură parte din noi, încât nu luăm niciodată în calcul eventuala lor reformă. Toleranța apare ca perfect naturală şi atunci când e practicată față de cei

apropiați. Iubirea se exprimă întotdeauna – şi uneori în chip irațional – ca toleranță: suntem foarte îngăduitori cu copiii noştri, cu cei din familia noastră, sau cu unii prieteni. Acceptăm din partea lor derapaje care, în cazul altora, ni se par inacceptabile. Se poate spune, de altfel, că viața în comunități mici este o adevărată şcoală a toleranței. În comunitățile mari te poți izola, îți poți crea „cluburi" pe bază de afinități, evitând contactul cu ceea ce te contrariază. Dar într-o familie trebuie să te acomodezi la particularitățile fiecărui membru ca la un dat, de care, în condițiile curente, n-ai cum să fugi. Căsnicia, de pildă, încurajează spiritul de toleranță până la martiraj… E inevitabil să cazi la învoială, să te obişnuieşti cu modul partenerului de a rula (sau nu) tubul de pastă de dinți, cu deprinderile lui alimentare, cu tabieturile lui, sau ale unui întreg clan, cu ritmuri şi idiosincrasii care îți sunt străine. Experiența toleranței e însă o experiență comună chiar şi în afara relației cu sine sau cu cei din preajmă. E foarte răspândită, în viața zilnică, varianta – să zicem – „slabă" a toleranței, numită indulgență. Ştii că are loc o neregulă, nu consimți la comiterea ei, dar o treci cu vederea, te prefaci că nu iei notă de existența ei. Ştii, să zicem, că unii elevi fumează în pauză, la closet, ştii că femeia de serviciu îți fură, candid, din bomboanele de pe birou, că amicul X te tapează sistematic de țigări, dar decizi că nu merită să dai importanță unor astfel de fleacuri. Indulgența e, prin urmare, tendința de a tolera ceea ce ți se pare neesențial. Micile păcate, cele pe care le avem şi noi sau pe care le-am avut, ca toată lumea, în altă etapă a vieții, trebuie tratate cu blândețe, muşamalizate, uitate. Indulgența e toleranța bunicilor care trag ghiduş, cu coada ochiului, la delicioasele năzbâtii ale nepoților.

Comună, ca să nu zicem banală, este şi o formă ceva mai „tare" a toleranței: complicitatea, consimțirea tacită. Nu mai poți trece cu vederea neregula, dar decizi, în virtutea unui calcul pragmatic, să o îngădui. Toți ştim, cel puțin noi, cei din Europa Orientală, că bacşişul e o deprindere nesănătoasă. Nu suntem de acord cu ea, dar o asumăm, fie din slăbiciune, fie din oportunism strategic; preferăm să încurajăm un obicei prost decât să ne confruntăm cu efectele negative ale corectării lui; ni se pare că e mai rentabil să stimulăm, prin bacşiş, promptitudinea unor servicii, sau să recompensăm acordarea unei favori, decât să dăm inutile lecții de corectitudine… Fie că n-ai curaj să intervii moralizator, fie că nu vrei să-ți faci un portret antipatic, fie că suplimentarea remunerației ți se pare scuzabilă în anumite condiții, te hotărăşti să participi la transgresiune pe principiul alegerii răului mai mic. În acest câmp semantic trebuie înțeleasă şi expresia „casă de toleranță". [„Toleranța?" – exclama un scriitor francez – „mais il y a des maisons pour cela!" („Dar sunt case anume pentru asta!")] Casa de toleranță îşi propune să neutralizeze, prin decizie civilă, o sursă potențială de dezordine necontrolată, instituind un teritoriu al dezordinii controlate, adică permise în măsura în care se respectă anumite condiții. E ceea ce în dreptul canonic se numeşte permissio comparativa, ca fiind de preferat permisivității necondiționate (approbatio).

În sfârşit, pe o altă treaptă, avem uneori de a face cu o specie mai sumbră a toleranței: resemnarea. Vezi neregula, o respingi interior, dar o suporți, o înduri, ca pe ceva inevitabil. De regulă, adopți resemnarea fie pentru

că nu crezi în posibilitatea rectificării situației (şi, deci, în sensul efortului rectificator), fie pentru că, dintr-un motiv sau altul, vrei să salvezi aparențele. În primul caz, toleranța capătă coloratura demobilizării şi, la limită, a laşității. Cel terorizat de o dictatură e inert nu pentru că e tolerant cu dictatura, ci pentru că e timorat de resursele ei represive. În al doilea caz, toleranța cade în retorica ipocriziei: femeia sau bărbatul care, ştiindu-se înşelați de partener, acceptă situația pentru a menaja convenințele, par a cultiva toleranța, dar, în fapt, sunt doar resemnați, de dragul imaginii proprii şi a cuplului.

Situațiile pe care le-am inventariat până acum demonstrează că există o practică şi o problematică anistorică a toleranței, că ea este într-adevăr, cum spunea Voltaire, „apanajul umanității". Chiar dacă, din când în când, împrejurările exterioare au îngustat drastic spectrul ei de manifestare, toleranța a rămas condiția minimală a convieţuirii, a igienei interioare în cadrul funcționalității de grup. Faptul că astăzi se vorbeşte pe această temă mult mai mult şi mai apăsat decât până mai ieri nu semnalează un teritoriu de reflexie nou, ci o amplificare deviatorie a noțiunii, o schimbare de context care aduce sfera acestei noțiuni în pragul exploziei.

Înainte de a încerca să descriem această evoluție, să sistematizăm rapid cazurile evocate mai sus:

1. Toleranța este un epifenomen al vieții comunitare. E nevoie de cel puțin două personaje diferite pentru ca problema toleranței să se poată pune în termeni concreți. Psihologizarea conceptului, discursul despre „firi" tolerante sau intolerante, despre blândețe temperamentală (Calvin vorbea despre mansuetudo animi), ca şi definiția toleranței ca virtute autonomă, ca valoare „în sine", legitimabilă în absolut, toate acestea sunt speculațiuni irelevante, câtă vreme nu apare ocazia unei testări nemijlocite, a unei „probe" sociale. Pentru Robinson Crusoe, singur pe insulă, problema toleranței nu se pune. Asta ca să descurajăm, din plecare, vorbăria înaripată (şi utopică) despre toleranță în general, despre noblețea ei serafică, auto-suficientă. „Trebuie să fim toleranți!" – nu înseamnă nimic. Problema e în ce împrejurări, în ce moment, în ce dozaj şi cu referire la ce. 2. Toleranța nu intră în discuție decât dacă una din pozițiile care se confruntă dispune de atributul puterii. Altfel spus, nu poate fi tolerant decât cineva care dispune de mijloacele de a fi intolerant. Toleranța este decizia rațională a unei instanțe coercitive de a-şi amenda funcția coercitivă, de a nu abuza de puterea proprie. Din punctul de vedere al puterii, toleranța e limita dreptului de intervenție. E de observat că puterea adevărată, puterea care are o bază largă de legitimitate e, de regulă, mult mai tolerantă decât puterea arbitrară, uzurpatoare, impusă samavolnic. Dictaturile sunt intolerante, pentru că se simt amenințate de metabolismul divers al supuşilor lor. Tot ce e viață multicoloră pune în pericol isterica lor uniformitate. Inflexibilitatea legislativă şi excesul numeric al reglementărilor sunt simptome ale unui organism slab, cu un „câmp de toleranță" restrâns. Sistemele puternice, dimpotrivă, îşi permit o mult mai generoasă marjă de permisivitate. Toleranța este, aşadar, expresia unui organism politic viguros, garanția de sănătate a corpului social. Laxismul, suspensia criteriilor, anarhia, confuzia valorilor, indigență instituțiilor, relativismul dizolvant nu sunt semne ale unui spor de toleranță, ci fenomene de

degenerescentă. Toleranța adevărată e la antipodul slăbiciunii. Nu poți fi tolerant în numele unei palori, nu poți îngădui diferența când n-ai nici o identitate, nu poți admite orice numai pentru că nu crezi în nimic. Pe scurt, nu poți sluji eficient pluralismul sprijinindu-te pe o anemie fără chip. Toleranța este atenția acordată de majoritate fiecărei minorități, înțelegerea celui tare față de cel slab, înțelepciunea normei de a nu-şi impune cu forța normativitatea. Într-o lume în care principiul egalității ar obține o victorie definitivă, „etica" toleranței ar fi caducă, tot astfel cum ea ar fi caducă într-o lume a libertății religioase unanim acceptate. Toleranța e o virtute a celui mai puternic în convietuirea lui cu un interlocutor dezavantajat într-un fel sau altul. Fără această departajare structurală nu se poate vorbi de toleranță reală, ci doar de un schimb grațios de politețuri. E, oricum, un semn de patologie socială când o minoritate se declară „tolerantă" cu majoritatea, când excepția se declară tolerantă cu regula. E ca şi cum iepurele s-ar declara tolerant cu elefantul.

3. Toleranța e soluția socialmente convenabilă a unui dezacord. Decid să nu mă comport discriminatoriu cu o stare de lucruri pe care am argumente să o dezaprob. Acordul cu celălalt nu se poate numi toleranță; el nu e decât o formă de consens. Pentru ca folosirea cuvântului „toleranță" să fie adecvată, trebuie ca evaluarea lucrului tolerat să păstreze o conotație negativă. Expresia „sunt tolerant cu femeile frumoase" e absurdă, dacă nu e rostită de un misogin pentru care femeile frumoase sunt o categorie reprobabilă. Nu poți fi „tolerant" cu o idee sau cu un fapt pe care le validezi fără rezerve. Nu „tolerezi" lucrurile cu care consuni. Trebuie să existe o rezervă mentală, o nepotrivire de opinie, o consemnare a diferenței critice între cel care tolerează şi obiectul tolerat. Toleranța este înclinația sau decizia de a accepta lucruri pe care anumite criterii le-ar defini ca inacceptabile. E cădere la învoială cu ceva care te contrariază.

Toate aceste observații conduc spre concluzia că toleranța e o valoare comportamentală validabilă şi recomandabilă numai întrucât lumea e imperfectă. „Mediul" privilegiat în care ea îşi găseşte locul e unul al diferențelor greu conciliabile, al inegalității politice şi sociale, al tensiunii dintre bine şi rău. Spiritul de toleranță cere discernământului să nu fie rigid, judecății să nu fie penalizatoare. A nu exclude ceea ce nu te include, a permite celuilalt să fie altfel, ba chiar, în anumite limite, să greşească, a trata în chip acomodant diversitatea nesistematizabilă a părerilor, convingerilor şi moravurilor, a nu înlocui persuasiunea prin constrângere – iată exigențele toleranței, „onorabilitatea" ei în ambianța, fatalmente impură, a vieții publice cotidiene. Toleranța nu are sens şi valoare în paradis. Ea este o virtute tranzitorie, o manevră de pasaj, adaptată promiscuității sub-lunare... E un fel de a salva obrazul umanității, în condiții de subzistență pline de capcane, ispite şi provocări. Idealul ar fi o lume în care toleranța nu mai e necesară, în care răul e domesticit, puterea e distribuită omogen, diferențele armonizate. Până în clipa unei asemenea improbabile reuşite suntem, ca să zicem aşa, „condamnați" la toleranță. Şi trebuie să o cultivăm lucid, chibzuit, fără idolatrie, atenți la patologia latentă a funcționării ei. Pentru că toleranța poate avea adâncuri tulburi, motivații suspecte, efecte deformatoare. Să ne oprim asupra câtorva.

Există forme ale toleranței care, în ciuda ambalajului prezentabil, conțin un sâmbure otrăvit. E, de exemplu, cazul toleranței născute din orgoliu. Din perspectiva plonjantă a unei prea bune păreri de sine, toleranța este o formă de condescendență, de marginalizare arogantă a obiectului tolerat. Sunt plasat atât de sus, încât nu mă cobor până la a lua în seamă diferența. Refuz ca pe o înjosire confruntarea cu ceea ce mă contrazice sau mă indispune. Intoleranța e sub demnitatea mea. În anumite circumstanțe, aroganța alege să se comporte tolerant dintr-un soi de abilitate strategică: tolerez pentru a dezamorsa, absorb ceea ce mi se opune, integrând rezistența la sistem în chiar imaginea prepotentă a sistemului. În contribuția sa dintr-o antologie apărută în 1966 (Kritik der reinen Toleram), Herbert Marcuse numea această specie de toleranță, definită ca un „Integrationsmechanismus", „eine repres-sive Toleram" (Mecanism de integrare; o toleranță represivă). Nu numai toleranța „de sus" poate fi însă blamabilă, ci şi toleranța „de jos", cea care exprimă fie umilința servilă (toleranța ca „îndurare"), fie lipsa personalității şi fragilitatea convingerilor. Poți fi „tolerant" din oportunism sau din nesimțire. Ateul care se declară „tolerant" în materie religioasă e un impostor: în realitate, sfera religiosului îi este indiferentă, astfel încât „toleranța" nu-l costă nimic. Trebuie spus că, în general, naturile inconsistente, frivole, capabile de o anumită ingeniozitate mentală par mai acomodante, pot mima cu mai multă dexteritate toleranța decât naturile geometric consecvente. Sofiştii, cerând legilor să nu abuzeze de normativitate, sunt mai toleranți decât Platon…

Nu se poate contesta faptul că exercițiul neglijent al toleranței, supralicitarea ei demagogică implică riscul unor evoluții anarhice. Karl Popper, în cartea sa despre „Societatea deschisă", observa, pe bună dreptate, că „toleranța nelimitată duce la dispariția toleranței". Trebuie să ne conservăm, cu alte cuvinte, „dreptul de a nu tolera pe cel intolerant" („the right not to tolerate the intolerant"). Formularea lui Popper este însă foarte prudentă. Ea vorbeşte despre omul intolerant, dar nu pare a se preocupa de categoria intolerabilului. Or toleranța este riscantă tocmai când minimalizează, ocoleşte sau pur şi simplu suspendă problematica intolerabilului. Ce putem spune despre această problematică? Mai exact, există limite obiective ale toleranței? In ştiințele aplicate, lucrurile sunt simple şi de o foarte instructivă evidență: ele folosesc noțiunea de „câmp de toleranță", pentru a semnala granițele între care sunt permise anumite abateri, fără ca un ansamblu dat să aibă de suferit. „Câmpul de toleranță" este invocat, de pildă, atunci când trebuie evaluată precizia de execuție a unei piese. Calibrul unei țevi sau greutatea unei monede pot „tolera" o anumită aproximație a dimensiunilor, dar există o limită dincolo de care avem de a face cu un rebut. La fel, organismul uman poate suporta, până la o limită, suferința fizică, sau ingurgitarea unor substanțe nocive. Dincolo de această limită, echilibrul fiziologic se năruie şi organismul intră în colaps. Prin urmare, nici un sistem, fie el mecanic, sau biologic, nu poate supraviețui în condițiile în care „câmpul lui de toleranță" e suprasolicitat. Nici un ansamblu nu poate tolera principii sau stări de lucruri care îi subminează rațiunea de a fi. Exemplu: o constituție rațională nu poate include un articol care să garanteze dreptul fiecărui cetățean de a o încălca. O altă ilustrare a intolerabilului este

eroarea. Nu poate trece drept toleranță înclinația de a manifesta „înțelegere” pentru cineva care susține inflexibil că doi şi cu doi fac cinci. Tot astfel, toleranța e neavenită în sfera dreptului. Nu se poate pleda, în numele toleranței, pentru nesancționarea culpei dovedite. Grațierea, amnistia sau iertarea valorifică cu totul alte principii şi deschid un evantai semantic distinct de acela al comportamentului tolerant. Nici teritoriul pedagogiei nu se intersectează fericit cu practica toleranței. Evident, nu se pune problema unor metode brutale, a unui didacticism îngust, lipsit de comprehensiune şi răbdare. Dar teoria identificării cu cel pe care vrei să-l educi, reflexul de a găsi, pentru toate insuficiențele lui, un diagnostic justificativ inhibă cu totul impulsul modelator. Nu poți educa un copil pe care „îl înțelegi perfect”, punându-te mereu, programatic, „în locul lui”. „Locul” pedagogului trebuie să rămână distinct de locul învățăcelului, chiar dacă şi el are ceva de învățat în timp ce îşi exercită oficiul pedagogic.

Pe măsură ce tema toleranței a devenit mai „corectă politic”, mai „fashionable” pe fundalul relativismului post-modern, conturele ei au început să se şteargă. Odată cu anii '80, a început să se invoce tot mai des „paradoxul toleranței”, născut, pe de o parte, din întrebarea: „cum trebuie să reacționeze spiritul de toleranță față de intoleranță?” şi, pe de altă parte, din dificultatea de a susține, cu argumente riguroase, că e bine să tolerezi ceea ce nu e bine. Până unde merge, aşadar, obligația firii tolerante de a se comporta permisiv cu insul intolerant şi cu intolerabilul şi cum se poate întemeia rațional acceptabilitatea inacceptabilului? Nu cumva faptul de a te declara tolerant e, cum spunea Goethe, jignitor față de lucrul tolerat? Nu cumva „toleranța” trebuie să evolueze spre aprobare încurajatoare, prețuire şi respect? Nu cumva excepția trebuie să înceteze a mai fi privită ca transgresiune a normei, pentru a funcționa ca transgresiune normativă? Pornind de la asemenea întrebări, ceea ce avea statut de realitate tolerată intră, încet-încet, în expansiune, candidează la legitimitate, chestionând legitimitatea instanței tolerante. Cu alte cuvinte, excepția devine tolerantă cu regula, iar regula adoptă un complex de culpabilitate, adică de inferioritate față de excepție. Excepția devine militantă, auto-suficientă şi, la limită, discriminatorie şi intolerantă!

Toată această confuzie e rezultatul modului în care definim „diferența” şi al felului cum înțelegem să ne raportăm la ea. Am stabilit că nu există toleranță decât acolo unde există diferență. Diferența vrea să fie acceptată, să aibă dreptul la identitate, să aibă un statut de valabilitate, aşa cum e normal într-o lume plurală şi pregătită să „dea diferenței ce e al diferenței”. Chestiunea e însă mai delicată decât pare la prima vedere, căci, pe de o parte, diferența vrea să fie consfințită ca diferență, dar, pe de altă parte, ea aspiră la o condiție de generalitate, de natură să o integreze „în rândul lumii”, laolaltă cu toate celelalte „diferențe”. Cel „tolerat” ca fiind altfel nu vrea să simtă mereu că e altfel, că e exponentul unei categorii particulare şi, eventual, neobişnuite („peculiar”); nu-i face plăcere, deci, să fie tratat altfel decât ceilalți (chiar dacă e un „altfel” pozitiv, un surplus de bunăvoință). Discursul lui are doi timpi, oarecum contradictorii: A. Respectați-mă aşa cum sunt, oricât de diferit aş fi de voi! Lăsați-mă să fiu diferit! Şi B. De fapt, sunt la fel cu voi şi nu vreau un

statut de excepție tolerată. Diferența care ne desparte e secundară față de umanitatea care ne unește. Nu mă obligați să iau mereu notă de împrejurarea că sunt altfel! Așadar: A. Asumați diferența! Și B. Comportați-vă ca și când diferența n-ar exista!

E nevoie de multă grație socială, de mare finețe psihologică și, aș spune, de mare subtilitate metafizică, pentru a uni cele două exigențe (A și B) într-o atitudine comportamentală unică și coerentă. Pui accentul pe diferență – ești suspect de un latent spirit de discriminare. Pui accentul pe echivalență – ești suspect că minimalizezi diferența. Ești prins, orice ai face, într-un cerc vicios, care tinde să nemulțumească pe toată lumea. Te vezi constrâns la precauții care pot deveni tot atâtea gafe. E, ca să luăm un exemplu, una din capcanele curente ale „sexismului", așa cum l-am experimentat în unele universități din Statele Unite: dacă, intrând într-o clădire, dai întâietate, la ușă, unei femei, ești amendat ca „macho"; dacă n-o faci, ești prost crescut. Un alt exemplu ar fi evoluția unei comunități dezavantajate către situația de comunitate favorizată. În anii trecuți, o mulțime de ajutoare au fost trimise în România pentru copiii handicapați. Era foarte greu să explici copiilor sănătoși, dar la fel de săraci, din căminele învecinate, de ce minunatele daruri venite din străinătate îi ocolesc, mai ales că, în inocența lor, ei nu dramatizau diferența dintre ei și ceilalți. Un episod mai curând amuzant am trăit, cu mulți ani în urmă, la Londra, în Hyde Park. Un foarte arătos bărbat de culoare ținea, la Speakers' Corner, un remarcabil discurs conceput ca șarjă rasistă împotriva albilor majoritari. Discursul suna cam așa: „Mă uit la voi și mă umplu de milă. Aveți nări înguste prin care abia dacă se poate respira. Asta explică de ce vă oxigenați insuficient și de ce gândiți atât de crispat și de mediocru. Priviți, pentru contrast, nările mele: ample, largi, vitale, gata să absoarbă toate miresmele lumii. Pielea voastră e incredibilă: ziua e albă, la soare se înroșește obscen, noaptea e albastră. Eu sunt negru, negru masiv, neezitant, indiferent de ambianță." Comparația se dezvolta catastrofal, pornind de la dinți și ajungând în zone inavuabile, pentru a semnala degenerescenta albilor față de uriașul potențial biologic al africanilor. Publicul britanic adunat în jurul îndrăznețului tribun și-a pierdut repede calmul caracteristic. Unii au plecat deprimați, zdrobiți de evidența argumentelor, alții au început să vocifereze barbar, prilejuind oratorului o ultimă, strivitoare, constatare: „Uitați-vă cât de primitiv reacționați! V-ați pierdut până și umorul!" Exponentul unei comunități persecutate secole de-a rândul își lua, în mod convingător și ironic, revanșa. Toleratul de ieri privea de sus, cu o compasiune ipocrită, către fostul lui persecutor. Modelul acesta al schimbării rolurilor e străvechi. Creștinismul a putut trece și el, fără prejudecăți, de la martiraj la inchiziție. În anii de școală de pe vremea comunismului, ni se povestea, în toate orele de istorie, cum, pe parcursul nedreptelor procese intentate de regimul burghezo-moșieresc luptătorilor comuniști, aceștia se transformau, curajos, din acuzați în acuzatori. Un traseu asemănător pare să stea dinaintea tribulațiilor contemporane ale toleranței. Nu se mai știe cine pe cine tolerează, nu se mai știe cine e victima cui. Toleratul de ieri devine tolerantul de astăzi sau fondatorul unui nou tip de intoleranță. Teama de a nu greși duce la complicate forme de auto-cenzură, la fățărnicii

baroce şi spaime sociale fără precedent. Problematica discriminării capătă nuanțe nebănuite. O pasionantă discuție pe această temă e de găsit în cartea lui Thomas Nagel, intitulată Mortal Questions (Cambridge University Press, 1979). Autorul constată că din teama de a nu aluneca într-o blamabilă discriminare negativă există tendința firească de a practica discriminarea pozitivă. Intre candidați de valoare egală pentru o anumită poziție va fi preferat, de regulă, candidatul îndeobşte defavorizat, respectiv candidatul de culoare sau de sex feminin. Întrebarea care se pune e dacă această decizie este dreaptă sau nu. Nagel crede că e vorba de o decizie mai curând dreaptă, întrucât îşi propune să corecteze un sistem anterior în mod evident nedrept. Pe de altă parte, discriminarea pozitivă dusă până la ultimele ei consecințe scoate în evidență problema raportului just între egalitate şi libertate. Exigența egalității sfârşeşte prin a pune în criză exigența liberei concurențe şi a liberei opțiuni. Şi apoi, cât de departe poate merge regula discriminării pozitive? Nedreptatea rasială şi nedreptatea sexuală sunt, astăzi, în țările civilizate, reduse, ținute sub control. Dar la orizont pot apărea oricând noi şi noi dileme. Poate că, între doi candidați de valoare egală la aceeaşi poziție, îl vom prefera, în mod spontan, pe cel mai arătos, caz în care, pentru a evita o asemenea discriminare negativă, va trebui să optăm, rațional, pentru cel mai puțin arătos… Trebuie să avem grijă să nu preferăm pe cel slab celui gras, pe cel blond celui brunet, pe cel înalt celui scund. Dar ce ne facem dacă avem de ales între un candidat inteligent şi unul neinteligent? Sau între unul talentat şi unul netalentat? S-ar zice că suntem înclinați, în chip perfid, să preferăm inteligența şi talentul; dar nu trebuie oare să avem scrupulul de a ne întreba ce vină au totuşi proştii şi netalentații pentru că sunt aşa cum sunt? Nu trebuie să îi preferăm, pentru a corecta neşansa lor nativă? Nagel admite că, avansând pe această linie, atingem marginea utopiei morale. Nu vom reuşi, probabil, niciodată, să găsim dozajul perfect al coerciției regulative, aşa încât ea să nu afecteze libertatea individuală, dreptul de a opta după criterii personale, în concordanță cu un mod de lucru şi cu un stil de viață care – vorba lui Habermas – să nu fie „colonizate” de un juridism abstract. Pentru a ilustra, o ultimă oară, dificultățile de care se izbeşte definiția operativă a „diferenței”, respectiv nevoia, contradictorie, de a instituționaliza diferența şi de a o diminua în acelaşi timp, mă voi referi, pe scurt, la controversata problemă a căsătoriei homo erotice. Avem de a face, în acest caz, cu o neclaritate de fond a intenției, culminând într-o auto-indusă criză de identitate. In mod normal, homosexualul doreşte ca „diferența” pe care o întruchipează să nu mai fie discriminată negativ, adică să fie asimilată social ca firească, exonerată de orice conotație de culpabilitate. Homosexualul vrea să fie acceptat ca homosexual, aşa cum heterosexualul este acceptat ca heterosexual. Între datele constitutive ale condiției de homosexual intră particularitatea metabolismului său erotic, disponibilitatea sa caracteristică şi exclusivă pentru un partener de acelaşi sex. Aceasta e diferența care trebuie admisă ca diferență şi curățată de „prejudecata anormalității”. Or, iată că simultan cu imperativul diferenței, apare, la anumite cupluri, aspirația de a asuma tocmai una din instituțiile care fac diferența. Căsătoria nu e o structură de coabitare general umană. Există perioade istorice

şi tradiții în care ea nu are relevanța, prestigiul şi statutul pe care i le-a conferit modernitatea europeană. Chiar şi în lumea noastră, se vorbeşte despre perspectiva devitalizării, dacă nu şi a dispariției ei. Faptul de a conviețui marital nu e o regulă biologică a speciei, cum sunt nevoile vitale. Oricum, dacă instituția are un sens, atunci acesta e indisolubil legat de asigurarea descendenței, cu toate componentele ei sociale, economice, juridice etc. Căsătoria nu s-a născut ca simplă oficializare a iubirii, căci e vădit că nu ne trece prin cap să ne căsătorim cu toți cei pe care îi iubim. Nu intră în discuție decât acel tip de relație care întreține rețeaua genealogică, pe de o parte, şi rețeaua comunitară pe de alta. Asta înseamnă, pentru cea dintâi, cupluri procreative şi deci heterosexuale, iar pentru cazul al doilea, familii de acelaşi fel care, laolaltă, constituie țesutul unei societăți omogene. Cuplul care nu se poate reproduce şi familia care nu se poate integra în structura majoritară a comunității, reuşind doar, în cel mai bun caz, să-şi creeze propria ei rețea minoritară (rețeaua familiilor de homosexuali) trec pe lângă rostul genetic al uniunii conjugale. Las la o parte împrejurarea paradoxală că o mişcare „de avangardă" a moralei sexuale jinduieşte la o instituție tradițională, ba chiar tradiționalistă, a umanității. Dar sunt stingherit în efortul meu rațional de a adopta, tolerant, diferența, de înclinația diferenței de a se de-construi ca diferență, preluând tocmai unul din obiceiurile cele mai specifice ale categoriei de care vrea să se diferențieze. E ca şi cum un urs alb ar pretinde să i se confirme dreptul de a-şi păstra culoarea într-o comunitate de urşi bruni, după care ar cere să fie vopsit în brun.

Suntem, categoric, pe un teren incert, periculos, minat de prejudecată, vulnerabilitate şi suspiciune. Orice radicalitate poate produce suferință, dar orice frivolitate permisivă poate produce confuzii şi dezordini grave. N-avem soluții. Să nu ne comportăm ca şi cum am avea… Tot ce putem spune e că motivele de a fi tolerant sunt mai numeroase şi mai temeinice decât cele care ar pleda pentru intoleranță. Putem fi toleranți în numele rațiunii, stabilind că fiecare are dreptul la opinie proprie şi că principiul acestui drept e însăşi raționalitatea alcătuirii noastre specifice, dar putem fi toleranți şi în numele precarității rațiunii, stabilind că nu avem acces la adevărul universal, aşadar la certitudinea ultimă, şi că, deci, pretenția noastră de a avea întotdeauna dreptate nu are nici o acoperire. Putem crede, ca stoicii, că omul e mai presus decât adevărul şi că nu e înțelept, prin urmare, să-l îngrădim geometric cu sentințe abstracte, sau putem fi „relativişti", ca John Milton (Areopagitica, a Speech for the Liberty ofUnlicensed Printing, 1644), observând că, în plan imanent, nu există nici rău chimic pur, nici bine chimic pur, astfel încât ne lipsesc criteriile departajărilor tranşante. [„În moral evil much good can be mixed…" („În răul moral se poate amesteca mult bine…" (engl)] Putem spune, cu John Stuart Mill, că toleranța e derivatul necesar al libertății sau, cu John Rawls, că ea este corelativul logic al egalității. O foarte consistentă sursă de toleranță, insuficient luată în seamă, este umorul. A privi spectacolul lumii fără îndârjire, a şti să te bucuri de farmecul pestriț al realului, a avea capacitatea de a deosebi lucrurile (puține la număr) care trebuie luate în serios de cele (foarte numeroase) care nu trebuie luate în serios, şi, mai ales, a nu te lua prea în

serios pe tine însuți, cu opiniile tale pompoase, cu certitudinile tale gata făcute, cu exigențele tale mai mult sau mai puțin ipocrite – iată o foarte temeinică motivație a spiritului de toleranță. Alături de umor, un fundal stimulativ pentru toleranță este credința adevărată, sau, ca să folosesc un termen mai larg, simțul transcendenței. Intoleranța este, dimpotrivă, o supralicitare a imanenței, o specie de miopie, care monumentalizează diferențele existente în desfăşurarea indefinită a orizontalei, o miopie incapabilă să ia înălțime, să privească lucrurile nu din perspectiva zarvei cotidiene, ci din aceea a unei calme, înalte, atemporalități. Toleranța anticipează sau imită „îngăduința" suverană a lui Dumnezeu (cf. Romani, 3,26), Cel care, situat la zenit, „face să răsară soarele peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepți şi peste cei nedrepți" (Matei, 5, 45). „îngăduința" divină e numită, în textul grec, anoche. Prefixul „ana" sugerează direcția ascensională. Toleranța e iradierea celui care se ridică deasupra diferențelor. „Anoche" implică, de asemenea, retenția, suspensia judecății, înclinația spre armistițiu, răgaz acordat celuilalt, calm, răbdare. Dacă mă gândesc bine, terminologia scripturară a toleranței, fie că e vorba de anoche, de hypomone (cf. Lu-ca, 8,15; 1 Corinteni, 13,7) sau de makrothymia (aceasta din urmă desemnând, în Vechiul Testament, facultatea lui Dumnezeu de a-şi stăpâni mânia dinaintea păcatelor omeneşti), fie că e vorba de derivații latini (patientia, sustinentia, sufferentia), preluați în operele Părinților Bisericii, toată această terminologie deci, nu lasă foarte mult spațiu de înnoire speculațiilor ulterioare. Toleranța modernă e conversia laică a unei virtuți ascetice: răbdarea, capacitatea de a nu clasa pripit oameni neconformi şi situații inconfortabile, capacitatea de a suporta, înțelegător, diferența, obstacolul, adversitatea, refuzul de a te institui în instanță de judecată. Un călugăr creştin puțin cunoscut din Egiptul secolului IV, avva Theodotos, rezumă întregul spectru al toleranței (presupunând, în egală măsură, identificarea diferenței deviante şi acceptarea ei) într-o sentință laconică: „Cel care a zis: „Nu preacurvi!„ a zis şi „Nu judeca pe alții!„." De ce creştinismul însuşi, cu o asemenea moştenire, a putut deveni intolerant, de ce Islamul, al cărui tezaur de texte despre toleranță este încă şi mai amplu decât cel creştin, a putut deveni fanatic şi neîndurător, aceasta este o altă poveste. A o spune acum ar însemna să forțez limita de toleranță a răbdării Dumneavoastră.

Conferință ținută la Basel, în seria Jacob Burckhardt-Gesprache auf Castelen,

21 noiembrie 2003

Ideologiile între ridicol şi subversiune.

Conferința care urmează nu se conformează întru totul titlului anunțat. E adevărat că, de comun acord cu Heinz-Rudi Spiegel, mă gândisem, cu multe luni în urmă, să vorbesc despre ceea ce Peter Berger, un profesor american de origine vieneză, numea, într-una din lucrările sale, „die grimmige Humorlosigkeit der revolutionären Ideologien" (Crunta lipsă de umor a ideologiilor revoluționare). Intenționam să explic cruzimile şi monomania tuturor revoluțiilor istorice, prin lipsa de umor a teoreticienilor lor. Lipsa de umor e – se ştie – una din cele mai abundente surse de umor din câte există. Cine se ia prea în serios şi priveşte lumea cu o indispoziție inflexibilă, cine, pe scurt, e

incapabil să râdă la timp devine cu uşurinţă rizibil. Iar cine se simte ridicol devine, adesea, resentimentar şi răzbunător. Am motive personale să privesc fără prea mult umor tot ce ţine de practica şi de dogmatica revoluţionară. Am crescut într-o vreme şi într-o ţară pentru care adjectivul „revoluţionar" era un fel de superlativ al bunei conduite. Se vorbea de idei revoluţionare, de solidaritate revoluţionară, de intransigenţă revoluţionară. Prietenia şi iubirea se legitimau, nu o dată, printr-un trecut comun de „luptă revoluţionară", calitatea umană supremă era „avântul" revoluţionar, personajul negativ prin excelenţă era „contra-revoluţionarul". Istoria începea cu „Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie 1917" şi urma să se termine cu o altă mare victorie, de data aceasta mondială: răsturnarea capitalismului. Eram pregătiţi, cu alte cuvinte, pentru o carieră euforică de „gropari": aveam să fim „groparii" ordinii capitalist-imperialiste, aşa cum marele popor sovietic fusese groparul feudalităţii ţariste. A fi revoluţionar însemna a nu lăsa nimic la locul lui, a întreţine o stare de agitaţie perpetuă (eroul politic cel mai bine văzut se numea, de altfel, „agitator"), un soi de febrilitate puerilă care, în termenii strategiei de partid, se numea „nevoia de nou". Revoluţionarul în genere e un fanatic al noutăţii. El vrea idealuri noi, oraşe noi, un nou tip de familie, un nou tip de educaţie, o cultură nouă şi, mai ales, un „om nou", un soi de mutant standardizat, care „zboară", cu o veselie inexplicabilă, spre un viitor „luminos" (deşi necunoscut). Unul din sloganurile revoluţiei culturale chineze suna astfel: „Să terminăm cu cele Patru Lucruri Vechi: gândirea veche, cultura veche, tradiţiile vechi, obiceiurile vechi!" Nimeni nu rezistă, pe termen lung, acestui iureş istoric, drept care revoluţia recade, de regulă, într-o variantă degradată a deprinderilor de care pretinde că s-a desprins. Altfel spus, sfârşeşte în restauraţie. Această circularitate ar fi, evident, prin ea însăşi, ridicolă, dacă n-ar provoca o enormă suferinţă umană. Şi dacă nu s-ar relua, repetitiv, la răstimpuri, valorificând nevoia de nonconformism şi pofta de carnaval a fiecărei generaţii.

Cam în acest fel mă hotărâsem să dezvolt şi să ilustrez tema tragi-comică a revoluţiilor, când mi-am dat seama că ele nu sunt decât un caz particular al unei patologii mai ample şi mai complicate: patologia ideologiilor. Revoluţiile survin, pe scena lumii, doar din când în când, în vreme ce ideologiile plutesc în aer mai tot timpul. Ele pot stârni – şi stârnesc aproape întotdeauna – revoluţii, dar de la Revoluţia Franceză încoace impregnează constant atmosfera vieţii publice, ca un adevărat plancton doctrinar. Le absorbim aşa cum respirăm şi le slujim fără să ne dăm seama. Şi ele sunt lipsite de umor, şi ele sunt ridicole. Dar toxina lor e letală, tocmai pentru că, în aparenţă, ele nu angajează decât suprafaţa conştiinţei noastre. Revoluţiile sunt brutale, ideologiile sunt subversive.

Nu vreau să vă stric seara cu o expunere pedantă. Nu voi face deci un curs despre ideologii în general. Trebuie totuşi să ştim despre ce vorbim, aşa încât socotesc necesar, mai întâi, să dau termenului o definiţie. Din tot ce s-a scris până acum asupra subiectului, de la Destutt de Tracy – căruia i se atribuie „invenţia" cuvântului „ideologie", la începutul secolului al XIX-lea – până la Karl Mannheim, Gramsci, Althusser sau Habermas, putem extrage o sumă de caracteristici de natură să ne lămurească, deşi, uneori, ne izbim de

opinii contradictorii. Pentru unii ideologiile sunt un fenomen pozitiv şi legitim, pentru alții – un derapaj periculos. Pentru unii totul, în viața publică a ideilor, e ideologie, pentru alții ideologiile sunt un derivat episodic. Rezumatul pe care vi-l propun, definiția „de lucru", ar suna astfel: ideologiile sunt construcții rapide de idei, izvorâte dintr-un interes privat sau de grup şi având drept scop modificarea mentalității publice, a instituțiilor şi a vieții sociale. Câteva explicații: vorbim de construcții „rapide": ideologiile nu se preocupă de elaborări ample, nu întârzie în detalii şi n-au timp de analize temeinice. Nu vor să producă sisteme explicative, ci scheme tranşante, mobilizatoare. Punctul lor de pornire nu e realitatea propriu-zisă, ci un interes de clasă sau de categorie socială. Prin urmare, ideologul nu vrea să înțeleagă lumea. Vrea s-o schimbe, într-un fel care să coincidă cu principiile şi țelurile sale: e, aşadar, o natură mai curând utopică şi egolatră. El se crede chemat să decidă asupra modului optim de organizare a lumii şi crede că felul său de a înțelege fericirea se potriveşte întregii umanități. A gândi conjunctural şi subversiv, a domina mental sfera publică, a măslui realul pentru a-l face compatibil cu un concept – acestea sunt înclinațiile spontane ale ideologilor. Dar vom înțelege mai bine metabolismul lor, dacă vom depăşi momentul, strict teoretic, al definiției, pentru a descrie efectele concrete ale unei vieți trăite sub impact ideologic. Căci, spre deosebire de metafizica de catedră, ideologia e invadatoare, insinuantă, epidemică. Ea pătrunde în sfera vieții cotidiene şi în intimitatea noastră. Din acest punct de vedere, sunt, față de Dumneavoastră, într-un trist avantaj: am trăit într-o lume ideologizată până acum cincisprezece ani, adică de-a lungul întregii mele perioade de formare şi de maturitate. Dumneavoastră ați ieşit dintr-o dictatură drastică, cea nazistă, acum şaizeci de ani. Experiența mea e cu mult mai proaspătă şi merită, cred, împărtăşită. Pe de altă parte, cum veți vedea, nici Dumneavoastră nu sunteți cu totul la adăpost. Nici nu vă dați seama câte ideologii îşi dispută creierul şi modul Dumneavoastră de viață. Scopul meu este să vă şi amuz, evocând ridicolul ideologiilor „victorioase", dar să vă şi indispun, semnalând, discret, subversiunea care vă pândeşte.

În timpul pe care îl am la dispoziție, nu mă pot opri decât la câteva din caracteristicile ideologiei. De fapt, mă voi mărgini la două: I. Aspectul invaziv al oricărei ideologii, respectiv tendința ei de a acoperi toate compartimentele vieții şi mai ales pe cele care, în mod normal, sunt rezervate libertății individuale.

II. Cercul vicios al ideologiilor, respectiv capacitatea lor de a se multiplica indefinit, stimulându-se reciproc.

I. ASPECTUL INVAZIV AL ORICĂREI IDEOLOGII.

Odată instalată în postură oficială, orice ideologie devine ubicuă. Ea omogenizează samavolnic toate registrele existenței publice şi private, aşa încât nu există, împotriva ei, nici un refugiu. In fond, diferența dintre public şi privat e din ce în ce mai nesemnificativă. Realitățile specifice sunt obligate să se alinieze unor realități generice. In orice loc şi în orice situație, eşti însoțit de un cod ideologic impus. Nu eşti niciodată de capul tău, nu eşti niciodată singur. După George Orwell, nu mai e mult de adăugat pentru a descrie o asemenea anomalie. Putem veni totuşi cu câteva ilustrări noi. De pildă, chiar şi domenii care, prin ele însele, nu se pretează la manipulare ideologică, sfârşesc prin a se

conforma. Cel mai rece şi mai plat calcul aritmetic poate fi adus, cu puțin efort, în perimetrul unui program „educativ”, înregimentat politic. Iată cum sună, de pildă, o problemă din manualul de matematică. O extrag dintr-un text satiric aparținând unor curajoşi scriitori ruşi din perioada stalinistă (Ilf şi Petrov), dar o puteam lua şi din manualele de curs primar după care am învățat eu însumi: „Avem trei gări: Vorobiovo, Graciovo şi Drozdovo, cu un număr egal de funcționari fiecare. In gara Drozdovo sunt de şase ori mai puțini comsomolişti decât în celelalte două, luate la un loc; iar în gara Vorobiovo, cu doisprezece membri de partid mai mult decât în gara Graciovo, unde numărul celor fără de partid e mai mare cu şase decât în primele două. Câți funcționari avem în fiecare gară şi care e, dintre toți, numărul membrilor de partid şi al comsomoliştilor?” Cifrele, într-un asemenea caz, devin pretextul unei sugestii ideologice. Nu se numără oameni, ci angajamente de partid. E clar că gara Graciovo e nepermis de „apolitică”, în vreme ce Vorobiovo e fruntaşă. Idealul, încă neatins, e ca în fiecare gară să nu existe decât comunişti, aşa încât aritmetica să devină futilă.

Nici teritoriul atât de delicat şi atât de intim al iubirii nu e scutit de un indiscret nimb ideologic. Literatura realist-socialistă transferă fără ezitare dialogul amoros într-un comentariu pe marginea planului cincinal. Pentru a-şi seduce logodnica, un tânăr îi propune să-l însoțească la o uzină nouă din îndepărtata Siberie. Numărul de copii ai unei familii se stabileşte prin decret guvernamental. Prescrise sunt şi detalii de coafură şi vestimentație. Barba şi părul lung indispun, la fel ca bluejeanşii sau rock-and-roll-ul. Erotismul trebuie şi el revizuit, pe baza noii concepții ştiințifice despre lume şi viață. Ornamentica mic-burgheză a sexualității trebuie abandonată. În realitate, nu e vorba decât de o nevoie fiziologică banală, care trebuie rezolvată prompt, aşa cum rezolvi toate celelalte nevoi fiziologice. O prietenă a lui Lenin, Alexandra Kolontai, a elaborat, în acest sens, „teoria paharului cu apă”: actul carnal nu e diferit, în esența lui, de golirea unui pahar cu apă atunci când ți-e sete. Complicațiile sentimentale nu fac decât să ia din timpul pentru producție şi să moleşească vigilența ideologică. Foarte curând după 1917, au apărut proiecte de cabine special amenajate, care să fie amplasate pe străzile Moscovei pentru satisfacerea „din mers” a nevoii de acuplare. Până şi Lenin a simțit nevoia să-şi ia oarecare distanță față de asemenea-prea radicale-soluții. „Chiar dacă ți-e sete – ar fi spus el – nu te apuci să bei dintr-o mlaştină dubioasă/' Prin urmare, nu procedeul în sine îl deranja, cât pripa selecției, cu riscurile adiacente…

Tipul de locuință propus cetățenilor sovietici, precum şi programul fiecărei zile trebuiau, de asemenea, să exprime o incoruptibilă corectitudine ideologică. Principiile conducătoare sunt eficiența şi organizarea. Timpul privat e redus la maximum, loisir-ul e colectiv şi dirijat. Arhitecții elaborează proiecte de case comune, cu celule individuale între şase şi nouă metri pătrați. Copiii dorm separați pe grupe de vârstă, iar adulții câte şase, separați pe sexe. Alternativ, există programe pentru cupluri, dar familia în sens tradițional e suspendată. Orele libere nu pot fi petrecute decât la club, incluzând programe cultural-educative şi gimnastică. Dimineața şi seara se menajează cea zece minute pentru duş, cu precizarea că e vorba de o îndeletnicire facultativă.

Fireşte, acest draconic grafic de viaţă n-a putut fi pus niciodată în aplicare până la capăt. El vorbeşte însă despre utopia isterică la care visează orice ideologie şi despre tendinţa ei spontană de a „coloniza" existenţa umană în întregul ei. A trăi sub un imperativ ideologic echivalează cu a trăi neîncetat cu toate luminile aprinse, fără nici o clipă de singurătate, fără nici un dubiu, fără mister. Eşti subiectul dezarmat al unei invazii. Încet-încet, ajungi să crezi că şansa de a te sustrage pentru a regăsi normalitatea e nulă. Şi că, de fapt, „normalitatea" nu e ea însăşi decât o construcţie ideologică. Să nu uităm să amintim, fie şi în treacăt, că metodele bolşevice au exercitat o semnificativă atracţie asupra naţional-socialismului german. Iată ce-i spune Hitler lui Hermann Rauschning: „Ceea ce m-a interesat la marxişti şi am învăţat de la ei sunt metodele lor (...). Tot naţional-socialismul e conţinut în ele (...). Societăţile muncitoreşti de gimnastică, celulele de întreprindere, cortegiile masive, broşurile de propagandă scrise special pentru a fi înţelese de mase, toate aceste noi mijloace ale luptei politice au fost aproape integral inventate de marxişti. Eu nu am avut decât să mi le însuşesc şi să le dezvolt, procurându-mi astfel instrumentul de care aveam nevoie."

II. CERCUL VICIOS AL IDEOLOGIILOR.

Ideologiile nu sunt preocupate să afle şi să exprime adevărul, pentru valoarea lui de adevăr. Ceea ce le interesează e să confecţioneze un adevăr utilizabil. Cu alte cuvinte, „adevărul" nu e, pentru ideolog, decât un instrument manipulatoriu, un dispozitiv apt să slujească, funcţional, un interes politic determinat şi un proiect de acţiune. Pentru ca o idee să întemeieze o ideologie, ea trebuie să fie schematică (şi deci accesibilă celor mulţi, fără efort) şi uşor convertibilă în strategie de stradă. Numai ideologiile sunt rezumabile într-un „curs scurt". De fapt, ele nu sunt decât ceea ce spune cursul scurt. Activiştii n-au niciodată nevoie de mai mult, pentru a-şi pune în mişcare programul. Tocmai pentru că vizează „aplicabilul", ideologiile sunt mai periculoase decât metafizica propriu-zisă. După formularea celebră a lui Marx, ele nu-şi propun să „interpreteze" lumea, ci să o „schimbe". Interpretarea poate fi greşită, fără a muta lucrurile din loc. Schimbarea însă nu eşuează în eroare, ci în crimă. Ea devine o tehnologie a dislocării, a neaşezării, a unei arbitrare radicali taţi.

Dar mai are rost să vorbim, astăzi, despre primejdia ideologiilor? Raymond Aron se întreba, încă din 1955, dacă nu cumva suntem contemporani cu sfârşitul lor (cel puţin pe scena mare a lumii civilizate), iar Daniel Bell a scris, pe această temă, o carte întreagă: lupta politică nu mai are nevoie de motorul ideologiilor. Din îndreptare ale acţiunii, ele au devenit „o fundătură". Dacă ne gândim strict la ideologiile „tari" care au marcat secolul trecut (nazismul şi comunismul), cei doi autori par să aibă dreptate. Pe de altă parte, asistăm la proliferarea cotidiană a unei puzderii de ideologii „soft", mai puţin sângeroase, dar de o eficacitate insidioasă. Ajungem, cu aceasta la lucrurile cu care voiam să vă indispun... Există o ideologie feministă, una ecologistă, una gay, una multiculturalistă, una a mondializării. Post-modernismul nu e nici el scutit de o anumită componentă ideologică, iar „integrarea europeană" alunecă, încet-încet (din păcate), spre pragmatismul triumfal şi simplificator al unui discurs ideologic. Ideologiile au o tendinţă naturală de a se multiplica, şi asta

pentru că dezlănțuirea lor stârneşte – prin reacție – excese de acelaşi tip. Ideologiile nasc contra-ideologii. Ele nu sunt combătute, de regulă, prin demolarea artificiului lor de principiu, ci prin ideologii noi, grăbite să impună construcții de sens opus, la fel de artificiale. Avem de a face, aşadar, cu un perfid cerc vicios, de natură să ne transforme pe toți, pe nesimțite, în carnea de tun a unui turnir ideologic fără sfârşit, cu efect de diversiune.

Să luăm câteva exemple. Calul de bătaie al nazismului a fost, de la bun început, amenințarea bolşevică. Mapamondul trebuia protejat de spectrul sinistru al ideologiei comuniste, împotriva căruia orice derapaj trecea drept scuzabil. O ideologie criminală se justifica, astfel, prin combaterea unei alte ideologii, calificate drept şi mai criminală încă. Apoi, ideologia comunistă şi-a alcătuit un portret plauzibil, invocând necesitatea urgentă a luptei antifasciste. Dictaturile stângii au devenit, aşadar, opțiunea inevitabilă („răul mai mic") a celor terorizați de dictaturile dreptei. Abuzul comunist a stimulat, la rândul lui, acute simpatii dextrogire. Acelaşi mecanism se verifică peste tot. O multiseculară aroganță macho, devenită ideologie curentă (cu tot alaiul ei de suficiență, nesimțire şi inechitate), a sfârşit prin a provoca frontul de apărare (şi apoi de atac) al ideologiei feministe, pentru care masculinitatea nu e decât un atavism teriomorf, un soi de balaur imbecil şi violator, condamnat ori la obedință, ori la dispariție. Foarte curând, spiritul agitatoric, mobilizator, al feminismului duce la recoagularea unui „neo-machism" excedat şi sarcastic, tocmai bun să isterizeze sensibilitatea feministă, care se simte confirmată, prompt, în presupozițiile ei. Şi aşa mai departe. Majoritatea heterosexuală, legitimată printr-o inflexibilă ideologie a „normalității", penalizează brutal diferența întruchipată de minoritatea homosexuală, intervenind autoritar în sfera ei intimă: „ereticii" nu sunt pur şi simplu sermonizați, asumați şi ajutați creştineşte, ci condamnați la exterminare juridică şi socială. In replică, grupările gay compun un provocator eşafodaj ideologic, menit să-i compromită moralmente pe majoritari. Din acuzați, ei se transformă, după principiul clasic, în acuzatori. Defensiva homo devine asalt, revoluție, avangardă. Individualul militant combate generalul, excepția fragilă cere statut de regulă totalitară. Reacția heterosexuală nu întârzie să apară: pe măsură ce ideologia gay e mai euforică, conformismul hetero e mai sumbru.

O rapidă reflexie asupra tuturor modelor ideologice contemporane (de pildă asupra escaladării tensiunii dintre „europenism" şi „euroscepticism") va conduce la concluzii asemănătoare: pendulul ideologic se mişcă după acelaşi grafic, confruntările veacului se supun aceleiaşi mecanice simetrii. S-ar părea că nu putem evada din cadența sărăcitoare a lui „sau-sau", că ne vom irosi în adversități grosolane şi previzibile, în vreme ce întrebările adevărate ale lumii se asfixiază, nefrecventate, la periferia atenției noastre.

„Legiunea" ideologiilor, puzderia lor necontrolabilă ilustrează totuşi o psihologie relativ simplă. Ele pot fi reduse nu numai la transparente interese de grup, ci şi la logica cvasi-mecanică a unor complexe de inferioritate, respectiv de superioritate. Nazismul e o ideologie născută dintr-un delirant complex al superiorității de rasă. Comunismul, dimpotrivă, porneşte dintr-un complex al inferiorității de clasă. E o schemă foarte convenabilă şi eficientă pentru a

lămuri schematismul ideologic. Ideologia „macho”, cu aroganța ei dominatoare, e mai curând – şi păstrând proporțiile – de tip nazist. Feminismul, minat de obidă resentimentară, e asimilabil mai degrabă, iarăşi păstrând proporțiile, comunismului. Psihologia hetero are, în versiunea ei agresivă, ceva din suficiența nemiloasă a nazismului. Psihologia homo, cu combativitatea ei „revoluționară”, are ceva din spiritul utopic şi sectant al propagandei comuniste. Aceeaşi ideologie poate fi de un fel sau de altul, în funcție de cei care o practică. Euroscepticismul țărilor dezvoltate derivă din complexul lor de superioritate față de noii membri, în vreme ce euroscepticismul țărilor candidate exprimă un complex de inferioritate față de țările membre. In genere, ideologiile dreptei sunt marcate de suficiență disprețuitoare, pe când ideologiile stângii stau sub semnul resentimentului revendicativ. Ar fi momentul să riscăm un pas în afara acestui dans monoton, un exercițiu de libertate, dincolo de cadența acestei pendule. Ar fi momentul să gândim pe cont propriu, fără dăscăleala de o culoare sau alta a ideologilor.

Dar se poate scăpa de ideologii? Şi dacă da, cum? Nu am pretenția să vă pun la dispoziție un rețetar infailibil, care să garanteze o protecție totală împotriva pericolului. Aş fi bucuros dacă aş reuşi măcar să vă fac atenți asupra existenței lui. In rest, soluțiile sunt mai curând de bun-simț şi depind de corecta diagnosticare a bolii.

O primă formă de apărare împotriva invaziei ideologice este gândirea autonomă, gândirea pe cont propriu. Orice idee venită din afară, orice produs gata-făcut, orice modă lansată ciclic pe scena publică trebuie cântărite cu o sănătoasă suspiciune. Ideologiile sunt, de regulă, gândire masificată şi, după expresia, celebră, a lui Czeslaw Milosz, „gândire captivă”. Subiectul încetează să mai fie proprietarul propriei sale gândiri, ceea ce înseamnă că gândirea sa încetează să mai fie un act liber. „Se gândeşte” pentru el în altă parte, instrucția e înlocuită de propagandă, „reclama” e preferată experienței directe.

Un al doilea exercițiu de protecție este efortul de a gândi lucrurile până la capăt, dincolo de evidența de primă instanță, fără scurtături şi pripeli logice sau sentimentale. Aşadar, nu pur şi simplu Denken, ci Weiterdenken („a gândi”, ci „a gândi până la capăt”). Ideologiile sunt corespondentul – în plan intelectual – al deprinderii de a mânca repede şi de a digera numai parțial ceea ce mănânci. „Fast-Food” şi „Junk-Food”. Ele par „ştiințifice” şi „funcționale”, dar în realitate reduc viața organică a spiritului la o mecanică monotonie. Ideologiile sunt gândire birocratizată, aşa cum Fast-Food-ul e hrănire birocratizată. În ambele cazuri, echilibrul vital al ansamblului e pus în pericol.

Vă mai amintiți, poate, spectaculosul început al Manifestului Partidului Comunist: „O stafie bântuie Europa: stafia comunismului.” E o perfectă definiție a ideologiei în genere. Ideologia e gândire spectrală. Ea reduce bogăția realului la inconsistență fantomatică. Ea nu se propagă prin persuasiune, ci „bântuie” neliniştitor, epidemic, oferă, în locul unei prezențe limpezi şi analizabile, senzația vagă a unei prezențe fără corp, iluzia, simulacrul unei prezențe. Ideologiile sunt în acelaşi timp rudimentare şi greu de fixat, greu de „apucat” cu instrumentele curente ale rațiunii. Pentru a le rezista, trebuie să

rămâi viu, reactiv, neînregimentabil. Şi să-ți păstrezi umorul. Nimic nu e mai ridicol şi mai neputincios decât o stafie care provoacă râsul.

Conferință ținută la Landeskuratorium Bayern, Stifterverband fur die Deutsche Wissenschaft,

28 noiembrie 2005

SFÂRŞIT